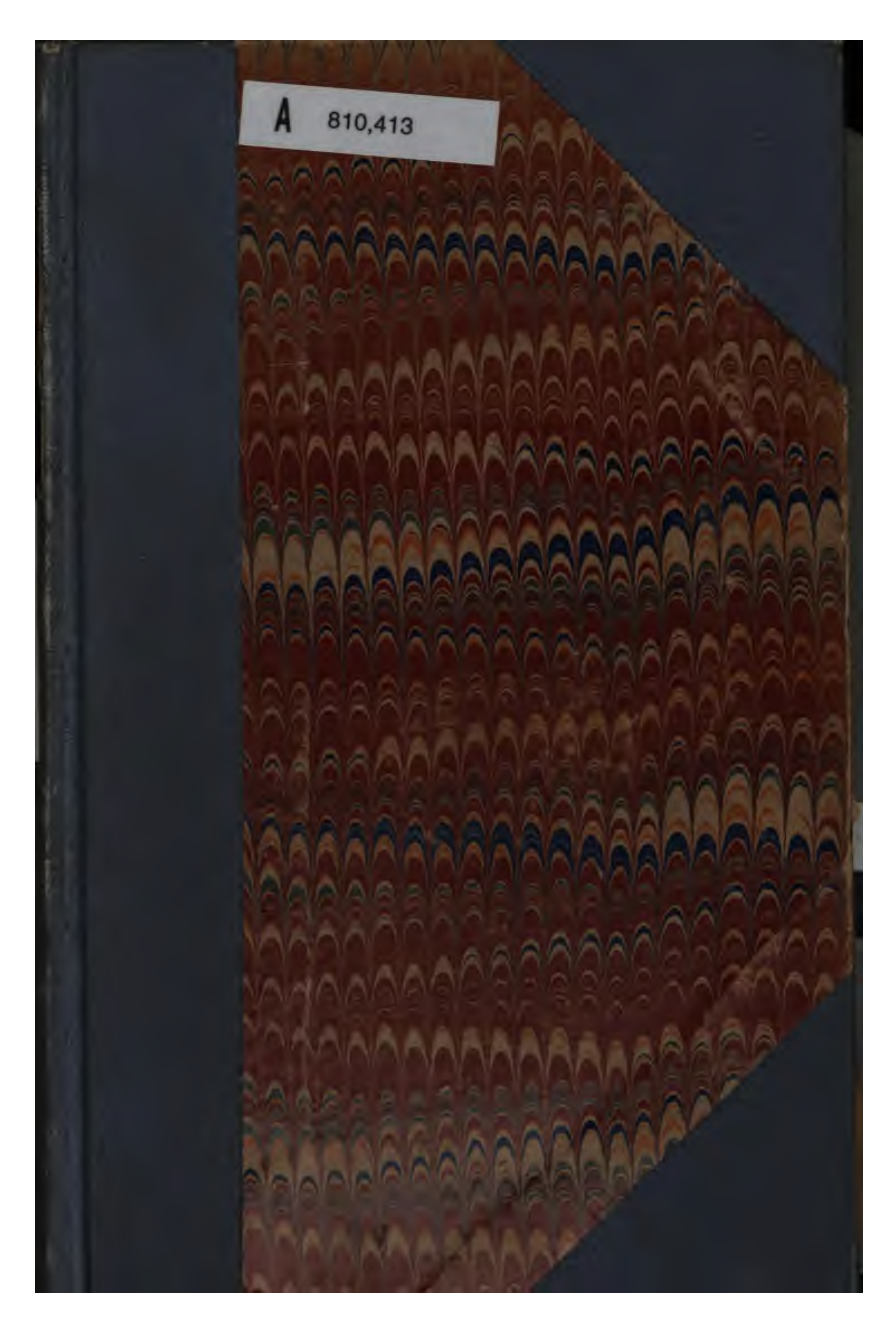

A 810,413


SE TAIRE ET FAIRE

ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

TOME TROISIÈME

CORBEIL. typ. de CRÉTÉ FILS

ŒUVRES

DE

MALEBRANCHE

NOUVELLE ÉDITION

COLLATIONNÉE SUR LES MEILLEURS TEXTES

ET PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR M. JULES SIMON

Professeur agrégé à la Faculté des Lettres

TOME TROISIÈME

RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

I

PARIS

CHARPENTIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

28, QUAI DU LOUVRE

1871

PRÉFACE

L'esprit de l'homme se trouve par sa nature comme situé entre son Créateur et les créatures corporelles ; car, selon saint Augustin, il n'y a rien au-dessus de lui que Dieu, ni rien au-dessous que des corps [1]. Mais comme la grande élévation où il est au-dessus de toutes les choses matérielles n'empêche pas qu'il ne leur soit uni, et qu'il ne dépende même en quelque façon d'une portion de la matière ; aussi la distance infinie qui se trouve entre l'Être souverain et l'esprit de l'homme n'empêche pas qu'il ne lui soit uni immédiatement et d'une manière très-intime. Cette dernière union l'élève au-dessus de toutes choses ; c'est par elle qu'il reçoit sa vie, sa lumière et toute sa félicité ; et saint Augustin nous parle en mille endroits de ses ouvrages de cette union comme de celle qui est la plus naturelle et la plus essentielle à l'esprit. Au contraire, l'union de l'esprit avec le corps abaisse l'homme infiniment ; et c'est aujourd'hui la principale cause de toutes ses erreurs et de toutes ses misères.

Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les philosophes païens ne considèrent dans l'âme que son rapport et son union avec le corps, sans y reconnaître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu ;

[1] Nihil est potentius illa creatura quæ mens dicitur rationalis, nihil est sublimius.

Quidquid supra illam est, jam creator est. *Tr.* 23, *sur S. Jean.*

Quod rationali anima melius est, omnibus consentientibus, Deus est. *Aug.*

mais je suis surpris que des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moïse à Aristote, saint Augustin à quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la *forme* du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu, c'est-à-dire, selon saint Augustin, pour la vérité, à laquelle seule elle est immédiatement unie [1]. Il est vrai que l'âme est unie au corps et qu'elle en est naturellement la *forme;* mais il est vrai aussi qu'elle est unie à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle. Ce rapport qu'elle a à son corps pourrait n'être pas; mais le rapport qu'elle a à Dieu est si essentiel qu'il est impossible de concevoir que Dieu puisse créer un esprit sans ce rapport.

Il est évident que Dieu ne peut agir que pour lui-même, qu'il ne peut créer les esprits que pour le connaître et pour l'aimer, qu'il ne peut leur donner aucune connaissance, ni leur imprimer aucun amour qui ne soit pour lui et qui ne tende vers lui; mais il a pu ne pas unir à des corps les esprits qui y sont maintenant unis. Ainsi le rapport que les esprits ont à Dieu est naturel, nécessaire et absolument indispensable; mais le rapport de notre esprit à notre corps, quoique naturel à notre esprit, n'est point absolument nécessaire ni indispensable.

Ce n'est pas ici le lieu d'apporter toutes les autorités et toutes les raisons qui peuvent porter à croire qu'il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que

[1] Ad ipsam similitudinem non omnia facta sunt, sed sola substantia rationalis : quare omnia per ipsam, sed ad ipsam, non nisi anima rationalis. Itaque substantia rationalis et per ipsam facta est, et ad ipsam : non enim est ulla natura interposita. *Lib. imp. de Gen. ad litt.*

Rectissime dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei, non enim aliter incommutabilem veritatem posset mente conspicere. *De ver. rel.*

d'être uni à un corps ; ces choses nous mèneraient trop loin. Pour mettre cette vérité dans son jour, il serait nécessaire de ruiner les principaux fondements de la philosophie païenne, d'expliquer les désordres du péché, de combattre ce qu'on appelle faussement expérience, et de raisonner contre les préjugés et les illusions des sens. Ainsi il est trop difficile de faire parfaitement comprendre cette vérité au commun des hommes pour l'entreprendre dans une préface.

Cependant il n'est pas malaisé de la prouver à des esprits attentifs et qui sont instruits de la véritable philosophie. Car il suffit de les faire souvenir que, la volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'âme d'être unie à Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour du bien, que d'être unie à un corps ; puisqu'il est certain, comme on vient de le dire, que Dieu a fait les esprits pour le connaître et pour l'aimer plutôt que pour *informer* des corps. Cette preuve est capable d'ébranler d'abord les esprits un peu éclairés, de les rendre attentifs, et ensuite de les convaincre ; mais il est moralement impossible que des esprits de chair et de sang, qui ne peuvent connaître que ce qui se fait sentir, puissent être jamais convaincus par de semblables raisonnements. Il faut, pour ces sortes de personnes, des preuves grossières et sensibles, parce que rien ne leur paraît solide s'il ne fait quelque impression sur leurs sens.

Le péché du premier homme a tellement affaibli l'union de notre esprit avec Dieu, qu'elle ne se fait sentir qu'à ceux dont le cœur est purifié et l'esprit éclairé ; car cette union paraît imaginaire à tous ceux qui suivent aveuglément les jugements des sens et les mouvements des passions [1].

[1] Mens, quod non sentit, nisi cum purissima et beatissima est,

Au contraire, il a tellement fortifié l'union de notre âme avec notre corps qu'il nous semble que ces deux parties de nous-mêmes ne soient plus qu'une même substance ; ou plutôt il nous a de telle sorte assujettis à nos sens et à nos passions, que nous sommes portés à croire que notre corps est la principale des deux parties dont nous sommes composés.

Lorsque l'on considère les différentes occupations des hommes, il y a tout sujet de croire qu'ils ont un sentiment si bas et si grossier d'eux-mêmes ; car comme ils aiment tous la félicité et la perfection de leur être, et qu'ils ne travaillent que pour se rendre plus heureux et plus parfaits, ne doit-on pas juger qu'ils ont plus d'estime de leur corps et des biens du corps que de leur esprit et des biens de l'esprit, lorsqu'on les voit presque toujours occupés aux choses qui ont rapport au corps, et qu'ils ne pensent presque jamais à celles qui sont absolument nécessaires à la perfection de leur esprit ?

Le plus grand nombre ne travaille avec tant d'assiduité et de peine que pour soutenir une misérable vie, et pour laisser à leurs enfants quelques secours nécessaires à la conservation de leurs corps.

Ceux qui, par le bonheur ou le hasard de leur naissance, ne sont point sujets à cette nécessité, ne font pas mieux connaître par leurs exercices et par leurs emplois qu'ils regardent leur âme comme la plus noble partie de leur être. La chasse, la danse, le jeu, la bonne chère sont leurs occupations ordinaires. Leur âme, esclave du corps, estime et chérit tous ces divertissements quoique tout à fait indignes d'elle. Mais parce que leur corps a rapport à tous les objets sensibles,

nulli cohæret, nisi ipsi veritati, quæ similitudo est imago Patris, et sapientia dicitur. Aug., *lib. imp. de Gen. ad litt.*

elle n'est pas seulement esclave du corps, mais elle l'est encore, par le corps, à cause du corps, de toutes les choses sensibles. Car c'est par le corps qu'ils sont unis à leurs parents, à leurs amis, à leur ville, à leur charge, et à tous les biens sensibles, dont la conservation leur paraît aussi nécessaire et aussi estimable que la conservation de leur être propre. Ainsi le soin de leurs biens et le désir de les augmenter, la passion pour la gloire et pour la grandeur les agitent et les occupent infiniment plus que la perfection de leur âme.

Les savants mêmes, et ceux qui se piquent d'esprit, passent plus de la moitié de leur vie dans des actions purement animales, ou telles qu'elles donnent à penser qu'ils font plus d'état de leur santé, de leurs biens et de leur réputation que de la perfection de leur esprit. Ils étudient plutôt pour acquérir une grandeur chimérique dans l'imagination des autres hommes, que pour donner à leur esprit plus de force et plus d'étendue; ils font de leur tête une espèce de garde-meuble dans lequel ils entassent, sans discernement et sans ordre, tout ce qui porte un certain caractère d'érudition, je veux dire tout ce qui peut paraître rare et extraordinaire et exciter l'admiration des autres hommes. Ils font gloire de ressembler à ces cabinets de curiosités et d'antiques qui n'ont rien de riche ni de solide, et dont le prix ne dépend que de la fantaisie, de la passion et du hasard; et ils ne travaillent presque jamais à se rendre l'esprit juste et à régler les mouvements de leur cœur.

Ce n'est pas toutefois que les hommes ignorent entièrement qu'ils ont une âme, et que cette âme est la principale partie de leur être [1]. Ils ont été aussi

[1] Non exigua hominis portio, sed totius humanæ universitatis substantia est. Amb., 6, *hex*. 7.

mille fois convaincus par la raison et par l'expérience que ce n'est point un avantage fort considérable que d'avoir de la réputation, des richesses, de la santé pour quelques années ; et généralement que tous les biens du corps, et ceux qu'on ne possède que par le corps et qu'à cause du corps, sont des biens imaginaires et périssables. Les hommes savent qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, être raisonnable que d'être savant, avoir l'esprit vif et pénétrant que d'avoir le corps prompt et agile. Ces vérités ne peuvent s'effacer de leur esprit, et ils les découvrent infailliblement lorsqu'il leur plaît d'y penser. Homère, par exemple, qui loue son héros d'être vite à la course, eût pu s'apercevoir, s'il l'eût voulu, que c'est la louange que l'on doit donner aux chevaux et aux chiens de chasse. Alexandre, si célèbre dans les histoires par ses illustres brigandages, entendait quelquefois dans le plus secret de sa raison les mêmes reproches que les assassins et les voleurs, malgré le bruit confus des flatteurs qui l'environnaient ; et César, au passage du Rubicon, ne put s'empêcher de faire connaître que ces reproches l'épouvantaient, lorsqu'il se résolut enfin de sacrifier à son ambition la liberté de sa patrie.

L'âme, quoique unie au corps d'une manière fort étroite, ne laisse pas d'être unie à Dieu ; et dans le temps même qu'elle reçoit par son corps ces sentiments vifs et confus que ses passions lui inspirent, elle reçoit de la vérité éternelle, qui préside à son esprit, la connaissance de son devoir et de ses dérèglements [1]. Lorsque son corps la trompe, Dieu la dé-

[1] Ubique veritas præsidet omnibus consulentibus te, simulque respondet omnibus etiam diversa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. Omnes unde volunt consulunt, sed non semper quod volunt audiunt. *Conf. S. Aug.*, liv. 10, ch. 26.

trompe ; lorsqu'il la flatte, Dieu la blesse ; et lorsqu'il la loue et qu'il lui applaudit, Dieu lui fait intérieurement de sanglants reproches, et il la condamne par la manifestation d'une loi plus pure et plus sainte que celle de la chair qu'elle a suivie.

Alexandre n'avait pas besoin que les Scythes lui vinssent apprendre son devoir dans une langue étrangère ; il savait de celui même qui instruit les Scythes et les nations les plus barbares les règles de la justice qu'il devait suivre. La lumière de la vérité qui éclaire tout le monde l'éclairait aussi ; et la voix de la nature, qui ne parle ni grec, ni scythe, ni barbare, lui parlait comme au reste des hommes un langage très-clair et très-intelligible [1]. Les Scythes avaient beau lui faire des reproches sur sa conduite, ils ne parlaient qu'à ses oreilles; et Dieu ne parlant point à son cœur, ou plutôt Dieu parlant à son cœur, mais lui n'écoutant que les Scythes qui ne faisaient qu'irriter ses passions, et qui le tenaient ainsi hors de lui-même, il n'entendait point la voix de la vérité, quoiqu'elle l'étonnât ; et il ne voyait point sa lumière, quoiqu'elle le pénétrât.

Il est vrai que notre union avec Dieu diminue et s'affaiblit à mesure que celle que nous avons avec les choses sensibles augmente et se fortifie; mais il est impossible que cette union se rompe entièrement sans que notre être soit détruit. Car encore que ceux qui sont plongés dans le vice et enivrés des plaisirs soient insensibles à la vérité, ils ne laissent pas d'y être unis. Elle ne les abandonne pas, ce sont eux qui l'abandonnent [2]. Sa lumière luit dans les ténèbres, mais

[1] Intus in domicilio cogitationis, nec hebræa, nec græca, nec barbara VERITAS, sine oris et linguæ organis, sine strepitu syllabarum. *Conf. S. Aug.*, liv. 11, ch. 3.

Voy. *Quinte-Curce*, liv. 7, ch. 8.

[2] Videtur quasi ipse a te occidere, cum tu ab ipso occidas. Aug., *in Ps.* 25.

elle ne les dissipe pas toujours; de même que la lumière du soleil environne les aveugles et ceux qui ferment les yeux, quoiqu'elle n'éclaire ni les uns ni les autres [1].

Il en est de même de l'union de notre esprit avec notre corps. Cette union diminue à proportion que celle que nous avons avec Dieu s'augmente; mais il n'arrive jamais qu'elle se rompe entièrement, que par notre mort [2]. Car quand nous serions aussi éclairés et aussi détachés de toutes les choses sensibles que les apôtres, il est nécessaire depuis le péché que notre esprit dépende de notre corps, et que nous sentions la loi de notre chair résister et s'opposer sans cesse à la loi de notre esprit.

L'esprit devient plus pur, plus lumineux, plus fort et plus étendu à proportion que s'augmente l'union qu'il a avec Dieu, parce que c'est elle qui fait toute sa perfection. Au contraire, il se corrompt, il s'aveugle, il s'affaiblit et il se resserre à mesure que l'union qu'il a avec son corps s'augmente et se fortifie, parce que cette union fait aussi toute son imperfection. Ainsi un homme qui juge de toutes choses par ses sens, qui suit en toutes choses les mouvements de ses passions, qui n'aperçoit que ce qu'il sent, et qui n'aime que ce qui le flatte, est dans la plus misérable

[1] Nam etiam sol iste et videntis faciem illustrat et cæci; ambobus sol præsens est, sed præsente sole unus absens est. Sic et sapientia Dei Domini J. C. ubique præsens est; quia ubique est veritas, ubique sapientia. Aug., *In Joan. Tract.* 35.

[2] Ce que je dis ici des deux unions de l'esprit avec Dieu et avec les corps se doit entendre selon la manière ordinaire de concevoir les choses; car il est vrai que l'esprit ne peut être immédiatement uni qu'à Dieu : je veux dire que l'esprit ne dépend véritablement que de Dieu ; et, s'il est uni au corps, ou s'il en dépend, c'est que la volonté de Dieu fait efficacement cette union, qui depuis le péché s'est changée en dépendance. On concevra assez ceci par la suite de l'ouvrage.

disposition d'esprit où il puisse être; dans cet état il est infiniment éloigné de la vérité et de son bien. Mais lorsqu'un homme ne juge des choses que par les idées pures de l'esprit, qu'il évite avec soin le bruit confus des créatures, et que rentrant en lui-même il écoute son souverain maître, dans le silence de ses sens et de ses passions, il est impossible qu'il tombe dans l'erreur [1].

Dieu ne trompe jamais ceux qui l'interrogent par une application sérieuse et par une conversion entière de leur esprit vers lui, quoiqu'il ne leur fasse pas toujours entendre ses réponses; mais lorsque l'esprit se détournant de Dieu se répand au dehors, qu'il n'interroge que son corps pour s'instruire de la vérité, qu'il n'écoute que ses sens, son imagination et ses passions qui lui parlent sans cesse, il est impossible qu'il ne se trompe. La sagesse et la vérité, la perfection et la félicité ne sont pas des biens que l'on doive espérer de son corps; il n'y a que celui-là seul qui est au-dessus de nous et de qui nous avons reçu l'être qui le puisse perfectionner.

C'est ce que saint Augustin nous apprend par ces belles paroles : « La sagesse éternelle, dit-il, est le » principe de toutes les créatures capables d'intelli- » gence; et cette sagesse, demeurant toujours la » même, ne cesse jamais de parler à ses créatures » dans le plus secret de leur raison, afin qu'elles se » tournent vers leur principe : parce qu'il n'y a que » la vue de la sagesse éternelle qui donne l'être aux » esprits, qui puisse pour ainsi dire les achever et leur

[1] Quis enim bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Aug., *De immort. animæ*, ch. 10.

» donner la dernière perfection dont ils sont ca-
» pables [1]. »

« Lorsque nous verrons Dieu tel qu'il est, nous se-
» rons semblables à lui [2], » dit l'apôtre saint Jean. Nous serons, par cette contemplation de la vérité éternelle, élevés à ce degré de grandeur auquel tendent toutes les créatures spirituelles par la nécessité de leur nature. Mais pendant que nous sommes sur la terre, le poids du corps *appesantit l'esprit* [3]; il le retire sans cesse de la présence de son Dieu ou de cette lumière intérieure qui l'éclaire; il fait des efforts continuels pour fortifier son union avec les objets sensibles; et il l'oblige de se représenter toutes choses, non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais selon le rapport qu'elles ont à la conservation de la vie.

Le corps, selon le Sage, remplit l'esprit d'un si grand nombre de sensations, qu'il devient incapable de connaître les choses les moins cachées [4]; la vue du corps éblouit et dissipe celle de l'esprit, et il est difficile d'apercevoir nettement quelque vérité par les yeux de l'âme dans le temps que l'on fait usage des yeux du corps pour la connaître. Cela fait voir que ce n'est que par attention de l'esprit que toutes les vérités se découvrent, et que toutes les sciences s'apprennent; parce qu'en effet l'attention de l'esprit n'est que son retour et sa conversion vers Dieu, qui

[1] Principium creaturæ intellectualis est æterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturæ cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit. 1 *De Gen. ad litt.*, ch. 50.

[2] Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. *Joan. Ep.* 1, ch. 3, v. 2.

[3] Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. *Sap.* 9, 15.

[4] Terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem, et difficile æstimamus quæ in terra sunt, et quæ in prospectu sunt, invenimus cum labore. *Sap.* 9, 15, 16.

est notre seul maître [1], et qui seul peut nous instruire de toute vérité, par la manifestation de sa substance, comme parle saint Augustin [2].

Il est visible par toutes ces choses qu'il faut résister sans cesse à l'effort que le corps fait contre l'esprit, et qu'il faut peu à peu s'accoutumer à ne pas croire les rapports que nos sens nous font de tous les corps qui nous environnent, qu'ils nous représentent toujours comme dignes de notre application et de notre estime, parce qu'il n'y a rien de sensible à quoi nous devions nous arrêter, ni de quoi nous devions nous occuper. C'est une des vérités que la sagesse éternelle semble avoir voulu nous apprendre par son incarnation; car, après avoir élevé une chair sensible à la plus haute dignité qui se puisse concevoir, il nous a fait connaître par l'avilissement où il a réduit cette même chair, c'est-à-dire par l'avilissement de ce qu'il y a de plus grand entre les choses sensibles, le mépris que nous devons faire de tous les objets de nos sens [3]. C'est peut-être pour la même raison que saint Paul disait qu'*il ne connaissait plus Jésus-Christ selon la chair* [4] : car ce n'est pas à la chair de Jésus-Christ qu'il faut s'arrêter, c'est à l'esprit caché sous la chair : *Caro vas fuit quod habebat : attende; non quod erat*, dit saint Au-

[1] Aug., *De Magistro.*

[2] Deus intelligibilis lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent quæ intelligibiliter lucent omnia. 1 *Sol.*

Insinuavit nobis (Christus) animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non illuminari, non beatificari, nisi ipsa SUBSTANTIA Dei. Aug., *in Joan. Tr.* 23.

[3] Illa auctoritas divina dicenda est, quæ non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quo usque se propter ipsum depresserit, et non teneri sensibus quibus videntur illa miranda; sed ad intellectum jubet evolare, simul demonstrans et quanta hic possit, et cur hæc faciat et quam parvi pendat. Aug., 2 *De ord.* 9.

[4] Et si cognovimus secundum carnem Christum, jam non secundum carnem novimus. II *Ad Cor.*

gustin [1]. Ce qu'il y a de visible ou de sensible dans Jésus-Christ ne mérite nos adorations qu'à cause de l'union avec le Verbe, qui ne peut être l'objet que de l'esprit seul.

Il est absolument nécessaire que ceux qui se veulent rendre sages et heureux soient entièrement convaincus et comme pénétrés de ce que je viens de dire. Il ne suffit pas qu'ils me croient sur ma parole ni qu'ils en soient persuadés par l'éclat d'une lumière passagère : il est nécessaire qu'ils le sachent par mille expériences et mille démonstrations incontestables : il faut que ces vérités ne se puissent jamais effacer de leur esprit, et qu'elles leur soient présentes dans toutes leurs études et dans toutes les autres occupations de leur vie.

Ceux qui prendront la peine de lire avec quelque application l'ouvrage que l'on donne présentement au public entreront, si je ne me tromqe, dans cette disposition d'esprit; car on y démontre en plusieurs manières que nos sens, notre imagination et nos passions nous sont entièrement inutiles pour découvrir la vérité et notre bien; qu'ils nous éblouissent au contraire et nous séduisent en toutes rencontres, et généralement que toutes les connaissances que l'esprit reçoit par le corps ou à cause de quelques mouvements qui se font dans le corps sont toutes fausses et confuses par rapport aux objets qu'elles représentent, quoiqu'elles soient très-utiles à la conservation du corps et des biens qui ont rapport au corps.

On y combat plusieurs erreurs, et principalement celles qui sont les plus uiversellement reçues ou qui sont cause d'un plus grand déréglement d'esprit; et l'on fait voir qu'elles sont presque toutes des suites de l'u-

[1] *Tr. in Joan.*

nion de l'esprit avec le corps. On prétend en plusieurs endroitsfaire sentir à l'esprit sa servitude et la dépendance où il est de toutes les choses sensibles, afin qu'il se réveille de son assoupissement et qu'il fasse quelques efforts pour sa délivrance.

On ne se contente pas d'y faire une simple exposition de nos égarements, on explique encore en partie la nature de l'esprit; on ne s'arrête pas, par exemple, à faire un grand dénombrement de toutes les erreurs particulières des sens ou de l'imagination, mais on s'arrête principalement aux causes de ces erreurs. On montre tout d'une vue, dans l'explication de ces facultés et des erreurs générales dans lesquelles on tombe, un nombre comme infini de ces erreurs particulières dans lesquelles on peut tomber. Ainsi le sujet de cet ouvrage est l'esprit de l'homme tout entier : on le considère en lui-même, on le considère par rapport aux corps et par rapport à Dieu; on examine la nature de toutes ses facultés, on marque les usages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur; enfin on explique la plupart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connaissance de l'homme.

La plus belle, la plus agréable et la plus nécessaire de toutes nos connaissances est sans doute la connaissance de nous-mêmes. De toutes les sciences humaines, la science de l'homme est la plus digne de l'homme. Cependant cette science n'est pas la plus cultivée ni la plus achevée que nous ayons : le commun des hommes la néglige entièrement. Entre ceux même qui se piquent de science, il y en a très-peu qui s'y appliquent, et il y en a encore beaucoup moins qui s'y appliquent avec succès. La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde ne voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre l'esprit et le corps. Saint Augustin même, qui a si bien

distingué ces deux êtres, confesse qu'il a été longtemps sans la pouvoir reconnaître [1]. Et quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué les propriétés de l'âme et du corps que tous ceux qui l'ont précédé et qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent toutes les qualités sensibles que nous apercevons par leur moyen ; car enfin elles ne sont point clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la matière. De sorte qu'on peut dire avec quelque assurance qu'on n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du corps que depuis quelques années.

Les uns s'imaginent bien connaître la nature de l'esprit; plusieurs autres sont persuadés qu'il n'est pas possible d'en rien connaître; le plus grand nombre enfin ne voit pas de quelle utilité est cette connaissance, et pour cette raison ils la méprisent. Mais toutes ces opinions si communes sont plutôt des effets de l'imagination et de l'inclination des hommes que des suites d'une vue claire et distincte de leur esprit. C'est qu'ils sentent de la peine et du dégoût à rentrer dans eux-mêmes pour y reconnaître leurs faiblesses et leurs infirmités, et qu'ils se plaisent dans les recherches curieuses et dans toutes les sciences qui ont quelque éclat. Étant toujours hors de chez eux, ils ne s'aperçoivent point des désordres qui s'y passent; ils pensent qu'ils se portent bien, parce qu'ils ne se sentent point; ils trouvent même à redire que ceux qui connaissent leur propre maladie se mettent dans les remèdes; ils disent qu'ils se font malades, parce qu'ils tâchent de se guérir.

Mais ces grands génies qui pénètrent les secrets les

[1] *Conf.*, liv. 4, ch. 5.

plus cachés de la nature, qui s'élèvent en esprit jusque dans les cieux et qui descendent jusque dans les abîmes devraient se souvenir de ce qu'ils sont. Ces grands objets ne font peut-être que les éblouir. Il faut que l'esprit sorte hors de lui-même pour atteindre à tant de choses, mais il ne peut en sortir sans se dissiper.

Les hommes ne sont pas nés pour devenir astronomes ou chimistes, pour passer toute leur vie pendus à une lunette ou attachés à un fourneau et pour tirer ensuite des conséquences assez inutiles de leurs observations laborieuses. Je veux qu'un astronome ait découvert le premier des terres, des mers et des montagnes dans la lune ; qu'il se soit aperçu le premier des taches qui tournent sur le soleil et qu'il en ait exactement calculé les mouvements. Je veux qu'un chimiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure ou de faire de cet alkaest par lequel Van Helmont se vantait de dissoudre tous les corps : en sont-ils pour cela devenus plus sages et plus heureux? Ils se sont peut-être fait quelque réputation dans le monde; mais, s'ils y ont pris garde, cette réputation n'a fait qu'étendre leur servitude.

Les hommes peuvent regarder l'astronomie, la chimie et presque toutes les autres sciences comme des divertissements d'un honnête homme, mais ils ne doivent pas se laisser surprendre par leur éclat ni les préférer à la science de l'homme. Car, quoique l'imagination attache une certaine idée de grandeur à l'astronomie, parce que cette science considère des objets grands, éclatants et qui sont infiniment élevés au-dessus de tout ce qui nous environne, il ne faut pas que l'esprit révère aveuglément cette idée : il s'en doit rendre le juge et le maître, et la dépouiller de ce faste sensible qui étonne la raison. Il faut que l'esprit juge

de toutes choses selon ses lumières intérieures, sans écouter le témoignage faux et confus de ses sens et de son imagination; et, s'il examine à la lumière pure de la vérité qui l'éclaire toutes les sciences humaines, on ne craint point d'assurer qu'il les méprisera presque toutes et qu'il aura plus d'estime pour celle qui nous apprend ce que nous sommes que pour toutes les autres ensemble.

On aime donc mieux exhorter ceux qui ont quelque amour pour la vérité à juger du sujet de cet ouvrage selon les réponses qu'ils recevront du souverain maître de tous les hommes, après qu'ils l'auront interrogé par quelques réflexions sérieuses, que de les prévenir par de grands discours qu'ils pourraient peut-être prendre pour des lieux communs ou pour de vains ornements d'une préface. Que s'ils se persuadent que ce sujet soit digne de leur application et de leur étude, on les prie de nouveau de ne point juger des choses qu'il renferme par la manière bonne ou mauvaise dont elles sont exprimées, mais de rentrer toujours dans eux-mêmes pour y entendre les décisions qu'ils doivent suivre et selon lesquelles ils doivent juger.

Étant aussi persuadés que nous le sommes que les hommes ne se peuvent enseigner les uns les autres, et que ceux qui nous écoutent n'apprennent point les vérités que nous disons à leurs oreilles, si en même temps celui qui les a découvertes ne les manifeste aussi à leur esprit [1], nous nous trouverons encore obligés d'avertir ceux qui voudront bien lire cet ouvrage de ne point nous croire sur notre parole par in-

[1] Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine; admonere possumus per strepitum vocis nostræ; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster. Aug., *in Joan.*

Auditus per me factus, intellectus per quem? Dixit aliquis et ad cor vestrum, sed non eum videtis. Si intellexistis fratres, dictum est et cordi vestro. Munus Dei est intelligentia. Aug., *in Joan. Tr.* 40.

clination, ni s'opposer à ce que nous disons par aversion; car, encore que l'on pense n'avoir rien avancé de nouveau qu'on ne l'ait appris par la méditation, on serait cependant bien fâché que les autres se contentassent de retenir et de croire nos sentiments sans les savoir, ou qu'ils tombassent dans quelque erreur, ou faute de les entendre, ou parce que nous nous serions trompés.

L'orgueil de certains savants, qui veulent qu'on les croie sur leur parole, nous paraît insupportable. Ils trouvent à redire qu'on interroge Dieu après qu'ils ont parlé, parce qu'ils ne l'interrogent point eux-mêmes. Ils s'irritent dès que l'on s'oppose à leurs sentiments, et ils veulent absolument que l'on préfère les ténèbres de leur imagination à la lumière pure de la vérité qui éclaire l'esprit.

Nous sommes, grâce à Dieu, bien éloignés de cette manière d'agir, quoique souvent on nous l'attribue. Nous ne regardons les auteurs qui nous ont précédés que comme des *moniteurs*. Nous serions bien injustes et bien vains de vouloir qu'on nous écoutât comme des docteurs et comme des maîtres. Nous demandons bien que l'on croie les faits et les expériences que nous rapportons, parce que ces choses ne s'apprennent point par l'application de l'esprit à la raison souveraine et universelle; mais, pour toutes les vérités qui se découvrent dans les véritables idées des choses, que la vérité éternelle nous représente dans le plus secret de notre raison, nous avertissons expressément que l'on ne s'arrête point à ce que nous en pensons; car nous ne croyons pas que ce soit un petit crime que de se comparer à Dieu, en dominant ainsi sur les esprits [1].

[1] Voy. le livre de S. Aug. *De Magistro*. — Noli putare te ipsam esse lucem. Aug. *in Psal.* — Non a me mihi lumen existens, sed lumen non participas nisi IN TE. *De verbis Domini*, *Ser*. 8.

La principale raison pour laquelle on souhaite extrêmement que ceux qui liront cet ouvrage s'y appliquent de toutes leurs forces, c'est que l'on désire d'être repris des fautes qu'on pourrait y avoir commises; car on ne s'imagine pas être infaillible. On a une si étroite liaison avec son corps, et on en dépend si fort, que l'on appréhende, avec raison, de n'avoir pas toujours bien discerné le bruit confus dont il remplit l'imagination d'avec la voix pure de la vérité qui parle à l'esprit.

S'il n'y avait que Dieu qui parlât, et que l'on ne jugeât que selon ce qu'on entendrait, on pourrait peut-être user de ces paroles de Jésus-Christ: *Je juge selon ce que j'entends, et mon jugement est juste et véritable*[1]. Mais on a un corps qui parle plus haut que Dieu même, et ce corps ne dit jamais la vérité. On a de l'amour-propre, qui corrompt les paroles de celui qui dit toujours la vérité. Et on a de l'orgueil, qui inspire l'audace de juger sans attendre les réponses de la vérité, selon lesquelles seules on doit juger: car la principale cause de nos erreurs, c'est que nos jugements s'étendent à plus de choses que la vue claire de notre esprit. Je prie donc ceux à qui Dieu fera connaître mes égarements de me redresser, afin que cet ouvrage, que je ne donne que comme un essai dont le sujet est très-digne de l'application des hommes, puisse peu à peu se perfectionner.

On ne l'avait entrepris d'abord que dans le dessein de s'instruire; mais quelques personnes ayant cru qu'il serait utile de le rendre public, on s'est rendu à leurs raisons d'autant plus volontiers qu'une des principales s'accordait avec ce désir que l'on avait de s'être utile à soi-même. Le véritable moyen, disaient-ils, de s'ins-

[1] Sicut audio, sic judico, et judicium meum justum est, quia non quæro voluntatem meam. *Ep. Joan.*, ch. 5, 30.

truire pleinement de quelque matière, c'est de proposer aux habiles gens les sentiments qu'on en a. Cela excite notre attention et la leur. Quelquefois ils ont d'autres vues, et ils découvrent d'autres vérités que nous ; et quelquefois ils poussent certaines découvertes qu'on a négligées par paresse, ou qu'on a abandonnées faute de courage et de force.

C'est dans cette vue de mon utilité particulière et de celle de quelques autres, que je me hasarde à être auteur. Mais, afin que mes espérances ne soient point vaines, je donne cet avis : qu'on ne doit pas se rebuter d'abord, si l'on trouve des choses qui choquent les opinions ordinaires que l'on a crues toute sa vie, et que l'on voit approuvées généralement de tous les hommes et dans tous les siècles. Ce sont les erreurs les plus générales que je tâche principalement de détruire. Si les hommes étaient fort éclairés, l'approbation universelle serait une raison; mais c'est tout le contraire. Que l'on soit donc averti, une fois pour toutes, qu'il n'y a que la raison qui doive présider au jugement de toutes les opinions humaines qui n'ont point de rapport à la foi, de laquelle seule Dieu nous instruit d'une manière toute différente de celle dont il nous découvre les choses naturelles. Que l'on rentre dans soi-même, et que l'on s'approche de la lumière qui y luit incessamment, afin que notre raison soit plus éclairée[1]. Que l'on évite avec soin toutes les sensations trop vives et toutes les émotions de l'âme qui remplissent la capacité de notre faible intelligence; car le plus petit bruit, le moindre éclat de lumière, dissipe quelquefois la vue de l'esprit.

[1] Qui hoc videre non potest, oret et agat ut posse mereatur; nec ad hominem disputatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deums alvatorem ut quod non valet valeat. *Ep.* 112, ch. 12.

Supplexque illi qui lumen mentis accendit attendat, ut intelligat. *Cont. Ep. fundam.*

Il est bon d'éviter toutes ces choses, quoiqu'il ne soit pas absolument nécessaire; et, si en faisant tous ses efforts on ne peut résister aux impressions continuelles que notre corps et les préjugés de notre enfance font sur notre imagination, il est nécessaire de recourir à la prière pour recevoir ce que l'on ne peut avoir par ses propres forces, sans cesser toutefois de résister à ses sens; car ce doit être l'occupation continuelle de ceux qui, à l'exemple de saint Augustin, ont beaucoup d'amour pour la vérité. *Nullo modo resistitur corporis sensibus;* QUÆ NOBIS SACRATISSIMA DISCIPLINA EST, *si per eos inflictis plagis vulneribusque blandimur.* Ad Nebidium Ep. 7.

DE LA RECHERCHE
DE LA VÉRITÉ

LIVRE PREMIER

DES SENS

CHAPITRE PREMIER

I. De la nature et des propriétés de l'entendement. — II. De la nature et des propriétés de la volonté, et ce que c'est que la liberté.

L'erreur est la cause de la misère des hommes; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde; c'est elle qui a fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'Écriture sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs et criminels; et ils ne seraient ni pécheurs ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché en consentant à l'erreur.

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Certainement leur effort ne sera point inutile et sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourraient souhaiter. Si les

hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, et s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux, ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici-bas on ne doit pas prétendre à l'infaillibilité; mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite sans cesse de se délivrer de ses misères. En un mot, comme on désire avec ardeur un bonheur sans l'espérer, on doit tendre avec effort à l'infaillibilité sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite [1]. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible; ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente; et si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous récompensent abondamment de nos peines; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière et qui nous découvre la vérité.

Mais sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes et la nature de nos erreurs; et puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I. L'esprit de l'homme, n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties; mais ce-

[1] Livre 6.

pendant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir : l'*entendement* et la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes ni assez distinctes.

Mais parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles, se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés : la première, qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, et la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire ; les autres sont intérieures, et ce sont celles qui sont propres à toutes les petites parties dont la cire est composée ; car il est indubitable que toutes les petites parties qui com-

posent un morceau de cire ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, et j'appelle *configuration* la figure qui est intérieure et qui est nécessaire à toutes les parties dont la cire est composée, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même que les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l'on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l'âme ; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit ; et c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourrait appeler aussi les inclinations de l'âme des *modifications* de la même âme. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'âme, on pourrait l'appeler *modification* de l'âme ; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être de ces mêmes corps, on pourrait dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté ni les mouvements de la matière des modifications, parce que ces inclinations et ces mouvements ont ordinairement rapport à quelque chose d'extérieur, car les inclinations ont rapport au bien, et les mouvements ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures et les configurations des corps et les sensations de l'âme n'ont aucun rapport nécessaire au dehors. Car de même qu'une figure est ronde lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses par-

ties qu'on appelle le centre, sans aucun rapport à ceux de dehors, ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourraient subsister sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs; et elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée d'une telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'âme. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

La première et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *configurations*, et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* et différentes *modifications*, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, est entièrement passive et ne renferme aucune action; et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme de recevoir toutes ces choses, ENTENDEMENT.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent, puisque j'entends, par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'apercevoir ou de sentir la douleur; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant. D'où l'on peut conclure

que c'est l'entendement qui imagine les objets absents et qui sent ceux qui sont présents ; et que les *sens* et l'*imagination* ne sont que l'entendement apercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or, parce que, quand on sent de la douleur ou autre chose, on l'aperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des sens, les hommes disent ordinairement que ce sont les sens qui l'aperçoivent sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de sens. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'âme qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir ; car ils croient que les organes des sens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir que si l'esprit était séparé du corps il ne pourrait jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation et parce que dans l'état où nous sommes nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les sens sentent ; mais par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'âme dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'âme et celle de la matière, c'est que, comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure, je veux dire par exemple que, comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou carrée, ainsi l'esprit ne reçoit point de changement considérable par la diversité des

idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en apercevant un carré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matière reçoit des changements considérables lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire pour recevoir celle qui est propre au feu et à la fumée, quand la cire se change en feu et en fumée, ainsi l'on peut dire que l'âme reçoit des changements fort considérables lorsqu'elle change ses modifications et qu'elle souffre de la douleur après avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les perceptions pures sont à l'âme à peu près ce que les figures sont à la matière, et que les configurations sont à la matière à peu près ce que les sensations sont à l'âme. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaison soit exacte; je ne la fais que pour rendre sensible la notion de ce mot *entendement*, j'expliquerai dans le troisième livre la nature des idées.

II. L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *mouvements*, et l'autre faculté de l'âme, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *inclinations*. Comparons ensemble ces *facultés*.

De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les *mouvements* qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les *inclinations* naturelles qui se trouvent dans les esprits, et de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent et qui les changent en des lignes courbes par leurs oppositions ; ainsi toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or, c'est cette cause

étrangère qui est la cause de tous nos maux et qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matière, et l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matière est toute sans action ; elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer et le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite, et lorsqu'il est empêché de se continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, et par conséquent la plus approchante de la ligne droite, parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, et qui règle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté ; on peut dire en un sens qu'elle est agissante et qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression, que Dieu lui donne ; car quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, et causer ainsi tout le déréglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché.

De sorte que par ce mot de VOLONTÉ, je prétends ici désigner l'*impression ou le mouvement naturel qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ;* et par celui de LIBERTÉ, je n'entends autre chose que la *force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

étaient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnaître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car quoique ce soit volontairement et librement que l'on aime le bien en général, puisqu'on ne peut aimer que par sa volonté et qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte ; on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers un bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connaissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses inclinations naturelles qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier [1]. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

Je rends sensible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté et de la liberté. Une personne se

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer; aussitôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire que l'*impression* que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé et universel, le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'est pas le bien universel, et qu'elle n'est point considérée, par une vue claire et distincte de l'esprit, comme le bien universel (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), l'*impression* que nous avons vers le bien universel n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin; il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, et il est libre à son égard. Or sa *liberté* consiste en ce que, n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement et son amour; et ensuite, comme nous expliquerons dans le troisième livre, il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses et par conséquent aimer d'autres biens. Enfin il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, et les rapporter tous à celui qui les renferme tous et qui est seul digne de borner notre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

C'est à peu près la même chose de la connaissance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connaissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle; et cette impression, aussi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible; elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet; et nous sommes aussi libres dans nos faux jugements que dans nos amours déréglés, comme nous l'allons faire voir dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

I. Des jugements et des raisonnements. — II. Qu'ils dépendent de la volonté. — III. De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard. — IV. Deux règles générales pour éviter l'erreur et le péché. — V. Réflexions nécessaires sur ces règles.

I. On pourrait assez conclure des choses que nous avons dites dans le chapitre précédent que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements, même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement; et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur. Mais il faut expliquer ces choses plus au long.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement et un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception; qu'il aperçoit les rapports, entre une ou plusieurs choses, dans les jugements; et qu'enfin il aperçoit des rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnements; de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de *pures perceptions*.

Quand on aperçoit, par exemple, deux fois 2 ou 4, ce n'est qu'une *simple perception*. Quand on juge que

deux fois 2 sont 4, ou que deux fois 2 ne sont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'apercevoir le rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 et 4, ou le rapport d'inégalité qui se trouve entre deux fois 2 et 5. Ainsi le *jugement* de la part de l'entendement n'est que la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses*. Mais le *raisonnement* est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce serait un jugement, mais c'est la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses*. Ainsi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils sont par conséquent moins que 6; je n'aperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2 et 2 et 6, car alors ce ne serait qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2 et 4, et le rapport qui est entre 4 et 6, ce qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente, comme l'on vient de dire.

II. Mais, cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons; de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais notre entendement qui en juge.

Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes, que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de

nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, et de cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles ; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et qui renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau; ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugements que nous formons sur ces sujets soient volontaires.

Cependant la plupart des philosophes prétendent que ces jugements mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, et ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, et qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction et de leur erreur.

C'est que dans l'état où nous sommes souvent nous voyons évidemment des vérités sans aucune raison d'en douter, et ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer ; mais il n'en

est pas de même des biens, et nous n'en connaissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devions aimer. Nos passions et les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles sont des raisons confuses, mais très-fortes à cause de la corruption de notre nature, lesquelles nous rendent froids et indifférents dans l'amour même de Dieu; et ainsi nous sentons manifestement notre indifférence, et nous sommes intérieurement convaincus que nous faisons usage de notre liberté quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'apercevons pas de même que nous fassions usage de notre liberté quand nous consentons à la vérité, principalement lorsqu'elle nous paraît entièrement évidente; et cela nous fait croire que le consentement à la vérité n'est pas volontaire. Comme s'il fallait que nos actions fussent indifférentes pour être volontaires, et comme si les bienheureux n'aimaient pas Dieu très-volontairement sans en être détournés par quoi que ce soit, de même que nous consentons à cette proposition évidente que deux fois 2 sont 4, sans être détournés de la croire par quelque apparence de raison contraire.

Mais afin que l'on reconnaisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité et son consentement à la bonté, il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche, et que la vérité ne nous touche pas; car la vérité ne consiste que dans le rapport que deux ou plusieurs choses ont entre elles, mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous [1]. Ce qui fait qu'il n'y a

[1] Les géomètres n'aiment pas la vérité, mais la connaissance de la vérité, quoiqu'on le dise autrement.

qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses, et qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, et son amour ou son mouvement vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement et se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudrait bien qui ne fussent pas et que l'on fuit.

Or, si on considère bien ces choses, on reconnaîtra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses; et que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toujours à la représentation des choses qui sont dans la dernière évidence est, comme nous l'avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait fallu considérer que l'entendement ne l'ait aperçu. De sorte qu'il est comme nécessaire que la volonté cesse de s'agiter et de se fatiguer inutilement, et qu'elle acquiesce avec une pleine assurance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner son entendement.

Il faut principalement remarquer que dans l'état où nous sommes, nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement, et que, par conséquent, il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir.

Pour en reconnaître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portés par nos inclinations naturelles

vers la vérité et vers la bonté; de sorte que la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connaissance, il faut qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté. Mais parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté, n'est pas toujours tel qu'il paraît, il est visible que si la volonté n'était pas libre, et si elle se portait infailliblement et nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté et de vérité, elle se tromperait presque toujours. D'où on pourrait conclure que l'auteur de son être serait aussi l'auteur de ses égarements et de ses erreurs.

III. La liberté nous est donc donnée de Dieu afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, et dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité, c'est-à-dire en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, et de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci, et développé tout ce qu'il a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, et l'évidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties, et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de *nous en servir autant que nous le pouvons;* c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'é-



vidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

IV. Voici la première qui regarde les sciences : *On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison ;* c'est-à-dire que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde pour la morale est telle : *On ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer.* D'où il s'ensuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu absolument et sans rapport, car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords; c'est-à-dire sans qu'on sache évidemment qu'on fait mal, supposé qu'on le connaisse par la raison ou par la foi.

V. Mais il faut remarquer ici que quand les choses que nous apercevons nous paraissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire ; nous sentons même de la peine quand nous ne nous en laissons pas persuader ; de sorte que si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, et par conséquent de nous tromper ; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressément dans ces deux règles, qu'il ne faut consentir à rien jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentait pas.

Or quoique l'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non. Car si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos sens, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre; mais on n'en reconnaîtra point d'autre cause que quelque passion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les sens, comme on le verra assez dans la suite.

Mais si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connaissances vraisemblables sont vraies, prises dans un certain sens, alors si on fait réflexion sur soi-même, l'on se sentira porté à faire deux choses ; l'une à croire, et l'autre à examiner encore : mais on ne se trouvera jamais si persuadé, qu'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout à fait.

Or ces deux inclinations que l'on a à l'égard des choses vraisemblables, sont fort bonnes. Car on peut et on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité ; mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle ; et il faut examiner les côtés et les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, et bien distinguer le vrai d'avec le faux, et alors consentir entièrement si l'évidence nous y oblige.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement comme je viens d'expliquer : car c'est faute d'avoir eu soin de s'examiner de cette sorte, que nous nous sentons touchés presque de la même manière de deux choses si différentes. Car enfin il est de la dernière

conséquence de faire bon usage de sa liberté, en s'abstenant toujours de consentir aux choses et de les aimer, jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'auteur de la nature, que j'ai appelée auparavant les reproches de notre raison et les remords de notre conscience.

Tous les devoirs des êtres spirituels, tant des anges que des hommes, consistent principalement dans ce bon usage ; et l'on peut dire sans crainte, que s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre mal à propos esclave du mensonge et de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils soient naturellement capables; pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils aient soin de l'exciter continuellement à de nouvelles connaissances, et qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités par des méditations continuelles sur des sujets dignes de son attention.

Car, afin de se perfectionner l'esprit, il ne suffit pas de faire toujours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien, comme ces personnes qui font gloire de ne rien savoir, et de douter de toutes choses. Il ne faut pas aussi consentir à tout, comme plusieurs autres qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque chose, et qui prétendent tout savoir. Mais il faut faire un si bon usage de son entendement, par des méditations continuelles, qu'on se trouve souvent en état de pouvoir consentir à ce qu'il nous représente sans aucune crainte de se tromper.

CHAPITRE III

I. Réponse à quelques objections. — II. Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence.

I. Il n'est pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans le chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces savants imaginaires qui prétendent tout savoir et qui ne savent jamais rien, qui se plaisent à parler hardiment des choses les plus difficiles, et qui certainement ne connaissent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Aristote, que ce n'est que dans les mathématiques qu'il faut chercher une entière certitude; mais que la morale et la physique sont des sciences où la seule probabilité suffit, que Descartes a eu grand tort de vouloir traiter de la physique, comme de la géométrie, et que c'est pour cette raison qu'il n'y a pas réussi, qu'il est impossible aux hommes de connaître la nature ; que ses ressorts et ses secrets sont impénétrables à l'esprit humain ; et une infinité d'autres belles choses, qu'ils débitent avec pompe et magnificence, et qu'ils appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs, dont ils font gloire de savoir les noms et de citer quelque passage.

Je voudrais fort prier ces messieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne savent pas ;

et d'arrêter les mouvements ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matières qui, selon leur propre aveu, leur sont inconnues.

Mais que ces personnes examinent sérieusement, s'il n'est pas absolument nécessaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un consentement entier qu'à des choses entièrement évidentes; si la vérité n'accompagne pas toujours la géométrie, à cause que les géomètres observent cette règle; et si les erreurs où quelques-uns sont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube, et quelques autres problèmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation et de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vraisemblance pour la vérité.

Qu'ils considèrent aussi, d'un autre côté, si la fausseté et la confusion ne règnent pas dans la philosophie ordinaire, à cause que les philosophes se contentent d'une vraisemblance fort facile à trouver, et si commode pour leur vanité et pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas presque partout une infinie diversité de sentiments sur les mêmes sujets, et par conséquent une infinité d'erreurs? Cependant un très-grand nombre de disciples se laissent séduire, et se soumettent aveuglément à l'autorité de ces philosophes, sans comprendre même leurs sentiments.

Il est vrai qu'il y en a quelques-uns qui reconnaissent, après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leurs lectures, mais il ne leur plait pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode qu'on ne peut rien savoir, et puis après ils le confessent, parce qu'alors ils croient le pouvoir faire sans qu'on se moque de leur ignorance.

On aurait toutefois assez de sujet de s'en divertir et

d'en rire, si on leur faisait avec adresse des demandes sur le progrès de leur belle érudition ; et s'ils se mettaient en humeur de nous déclarer en détail toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquérir.

Mais quoique cette docte et profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner et d'avoir compassion de ceux qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fausse proposition ennemie de toute science et de toute vérité, qu'*on ne peut rien savoir*.

Puis donc que la règle que j'ai établie est si nécessaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on la propose. Et que ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'observer ne condamnent pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il l'a suivie ou qu'il a fait tous ses efforts pour la suivre. Ils ne le condamneraient pas si hardiment s'ils connaissaient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, et s'ils ne lisaient point ses ouvrages comme des fables et des romans, qu'on lit pour se divertir, et sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditaient avec cet auteur, ils trouveraient encore dans eux-mêmes quelques notions et quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourraient se développer malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le maître qui nous enseigne intérieurement veut que nous l'écoutions plutôt que l'autorité des plus grands philosophes ; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, et par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons, et c'est par une certaine conviction intérieure, et par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne s'y rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les ouvrages des hommes

qu'on n'attend point d'être instruit par les hommes. Il faut interroger celui qui éclaire le monde afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde; et s'il ne nous éclaire pas après que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes : mais il faut seulement méditer comme ils ont fait ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, et à ces mouvements que l'on sent en méditant.

C'est après cela qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la philosophie de Descartes et d'Aristote, qu'on rejette l'un et qu'on approuve l'autre ; que l'on peut même assurer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénomène de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique sa philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde ; et qu'au contraire, on peut dire hardiment de l'autre, qu'il a pénétré ce qui paraissait le plus caché aux yeux des hommes, et qu'il leur a montré un chemin très-sûr pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux philosophes et de tous les autres, regardons-les toujours comme des hommes, et que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si, après avoir marché pendant tant de siècles dans les ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'on était auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait, et si,

après s'être laissé mener comme des aveugles, on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette règle : qu'*il ne faut jamais donner un consentement entier qu'aux choses qu'on voit avec évidence*, est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité ; et n'admettons dans notre esprit pour vrai que ce qui nous paraît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés ; et il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés pour entrer dans la connaissance de la vérité ; parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé : *Sapientia prima stultitia caruisse*.

II. Mais avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer trois choses. La première est que je ne parle point ici des choses de la foi que l'évidence n'accompagne pas, comme les sciences naturelles, dont il semble que la raison est que nous ne pouvons apercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or Dieu ne nous a donné des idées que selon les besoins que nous en avions pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créés. De sorte que les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas l'évidence, puisque nous n'en avons pas même d'idées : parce que nos âmes sont créées en vertu du décret général, par lequel nous avons toutes les notions qui nous sont nécessaires, et les mystères de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grâce qui, selon notre manière ordinaire de concevoir, est un décret postérieur à cet ordre de la nature [1].

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

Il faut donc distinguer les mystères de la foi des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence; mais dans les choses de la foi il ne faut point chercher d'évidence, comme dans celles de la nature il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidemment.

On ne laisse pas de tomber d'accord qu'il y a encore des vérités outre celles de la foi, dont on aurait tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent des faits d'histoire, et d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont *nécessaires* et les autres *contingentes*. J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette aux changements. Toutes les autres sont des vérités *contingentes*. Les mathématiques, la métaphysique, et même une grande partie de la physique et de la morale contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, et plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités *contingentes*.

On demande donc qu'on observe exactement la règle que l'on vient d'établir dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connaissance peut être appelée science, et l'on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire qui comprend les choses contingentes. Car on peut généralement appeler du nom d'histoire la connaissance des langues, des coutumes et même celle des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire et sans en avoir eu d'évidence ni de certitude.

La seconde chose qu'il faut remarquer, est que dans la morale, la politique, la médecine et dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance, non pour toujours, mais pour un temps; non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse, et que si l'on attendait, pour agir, qu'on se fût entièrement assuré du succès, souvent l'occasion se perdrait. Mais, quoiqu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit, en agissant, douter du succès des choses que l'on exécute, et il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences, qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude; car ce devrait être là la fin ordinaire de l'étude et de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisième chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs, jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre que des démonstrations très-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la physique et dans la morale, de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité qu'il serait impossible de découvrir d'une autre manière.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse, qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais que de raisonner à ces conditions; qu'on ne courra pas si vite avec des circonspections si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté en la suivant; que jusqu'à présent, pour avoir couru trop vite, on a été obligé de retourner sur ses pas; et même un grand nombre de personnes conviendront avec moi, que puisque M. Descartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les autres philosophes, à cause qu'il

s'est soumis à cette loi; si plusieurs personnes philosophaient comme lui, on pourrait savoir avec le temps la plupart des choses qui sont nécessaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut sur une terre que Dieu a maudite.

CHAPITRE IV

I. Des causes occasionnelles de l'erreur, et qu'il y en a cinq principales. — II. Dessein général de tout l'ouvrage, et dessein particulier du premier livre.

Nous venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devrait faire de sa liberté; que c'est faute de modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité, qu'on se trompe, et que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point si l'on ne jugeait simplement que de ce que l'on voit.

I. Mais, quoiqu'à proprement parler il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont cause de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler *occasionnelles*. Toutes nos manières d'apercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper. Car puisque nos faux jugements renferment deux choses, le consentement de la volonté, et la perception de l'entendement; il est bien clair que toutes nos manières d'apercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentements précipités!

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir

à l'esprit ses faiblesses et ses égarements, afin qu'il entre dans de justes désirs de s'en délivrer, et qu'il se défasse avec plus de facilité de ses préjugés, on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'apercevoir, qui seront comme autant de chefs à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'âme peut apercevoir les choses en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination*, par les *sens*.

Elle aperçoit par l'*entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensées lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle aperçoit même par l'entendement pur les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés; car il n'y a que l'entendement pur qui puisse apercevoir un cercle et un carré parfait, une figure de mille côtés, et choses semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou *pures perceptions*, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses.

Par l'*imagination*, l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsqu'étant absents, elle se les rend présents en s'en formant des images dans le cerveau. C'est de cette manière qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes et des campagnes, soit qu'on les ait déjà vues ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeler *imaginations*, parce que l'âme se représente ces objets en s'en formant des images dans le cerveau; et parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'âme ne les peut pas imaginer ; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'âme n'aperçoit par les *sens* que les objets sen-

sibles et grossiers, lorsqu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps et que cette impression se communique jusqu'au cerveau, ou, lorsqu'étant absents, le cours des esprits animaux fait dans le cerveau une semblable impression. C'est ainsi qu'elle voit des plaines et des rochers présents à ses yeux, qu'elle connaît la dureté du fer, et la pointe d'une épée, et choses semblables ; et ces sortes de sensations s'appellent *sentiments* ou *sensations*.

L'âme n'aperçoit donc rien qu'en ces trois manières ; ce qu'il est facile de voir si l'on considère que les choses que nous apercevons sont spirituelles ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que l'entendement pur qui les puisse connaître ; que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par l'imagination ; mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens ; et ainsi nos âmes n'aperçoivent les choses qu'en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination* et par les *sens*.

On peut donc regarder ces trois facultés comme de certains chefs auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes et les causes de ces erreurs, et éviter ainsi la confusion où leur grand nombre nous jetterait infailliblement si nous voulions en parler sans ordre.

Mais nos *inclinations* et nos *passions* agissent encore très-fortement sur nous ; elles éblouissent notre esprit par de fausses lueurs, et elles le couvrent et le remplissent de ténèbres. Ainsi nos inclinations et nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs lorsque nous suivons ce faux jour et cette lumière trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer, avec les trois facultés de l'esprit, comme des sources de nos égarements et de nos fautes, et joindre aux er-

reurs des sens, de l'imagination et de l'entendement pur celles que l'on peut attribuer aux passions et aux inclinations naturelles. Ainsi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes et leurs causes à cinq chefs, et on les traitera selon cet ordre.

II. Premièrement, on parlera des *erreurs des sens;* secondement, des *erreurs de l'imagination ;* en troisième lieu, des *erreurs de l'entendement pur;* en quatrième lieu, des *erreurs des inclinations ;* en cinquième lieu, des *erreurs des passions ;* enfin, après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une *méthode générale* pour se conduire dans la recherche de la vérité.

III. Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs où nous tombons en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens, et nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières, qui sont presque infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs et aux choses que l'on croit nécessaires pour la connaissance de la nature de l'esprit humain.

CHAPITRE V

Des Sens.

I. Deux manières d'expliquer comment nos sens sont corrompus par le péché. — II. Que ce ne sont pas nos sens, mais notre liberté qui est la véritable cause de nos erreurs. — III. Règle pour ne se point tromper dans l'usage de ses sens.

Quand on considère avec attention les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement corrompus par le péché originel. Mais, afin que l'on reconnaisse si c'est avec raison que l'on ne se rend pas à leur sentiment, il est nécessaire d'expliquer de quelle manière on peut concevoir l'ordre qui se trouvait dans les facultés et dans les passions de notre premier père pendant sa justice originelle, et les changements et les désordres qui y sont arrivés après son péché. Ces choses se peuvent concevoir en deux manières, dont voici la première.

I. Il semble que c'est une notion commune, qu'afin que les choses soient bien ordonnées, l'âme doit sentir de plus grands plaisirs à proportion de la grandeur des biens dont elle jouit. Le plaisir est un instinct de la nature, ou, pour parler plus clairement, c'est une impression de Dieu même qui nous incline vers quelque bien, laquelle doit être d'autant plus forte que ce bien est plus grand. Selon ce principe, il semble qu'on ne puisse douter que notre premier père, avant son

péché et sortant des mains de Dieu, ne trouvât plus de plaisir dans les biens les plus solides que dans les autres. Ainsi, puisque Dieu l'avait créé pour l'aimer, et que Dieu était son vrai bien, on peut dire que Dieu se faisait goûter à lui, qu'il le portait à son amour par un sentiment de plaisir, et qu'il lui donnait des satisfactions intérieures dans son devoir qui contre-balançaient les plus grands plaisirs des sens, lesquelles, depuis le péché, les hommes ne ressentent plus sans une grâce particulière.

Cependant, comme il avait un corps que Dieu voulait qu'il conservât et qu'il regardât comme une partie de lui-même, il lui faisait aussi sentir par les sens des plaisirs semblables à ceux que nous ressentons dans l'usage des choses qui sont propres pour la conservation de la vie.

On n'ose pas décider si le premier homme, avant sa chute, pouvait s'empêcher d'avoir des sensations agréables ou désagréables dans le moment que la partie principale de son cerveau était ébranlée par l'usage actuel des choses sensibles. Peut-être avait-il cet empire sur soi-même, à cause de sa soumission à Dieu, quoiqu'il paraisse plus vraisemblable de penser le contraire ; car, encore qu'Adam pût arrêter les émotions des esprits et du sang, et les ébranlements du cerveau que les objets excitaient en lui, à cause qu'étant dans l'ordre, il fallait que son corps fût soumis à son esprit, cependant il n'est pas vraisemblable qu'il eût pu s'empêcher d'avoir les sensations des objets dans le temps qu'il n'eût point arrêté les mouvements qu'ils produisaient dans la partie de son corps à laquelle son âme était immédiatement unie ; car l'union de l'âme et du corps consistant principalement dans un rapport mutuel des sentiments avec les mouvements des organes, il semble qu'elle eût été plutôt arbitraire que naturelle

si Adam eût pu ne rien sentir lorsque la principale partie de son corps recevait quelque impression de ceux qui l'environnaient. Je ne prends toutefois aucun parti sur ces deux opinions.

Le premier homme ressentait donc du plaisir dans ce qui perfectionnait son corps comme il en sentait dans ce qui perfectionnait son âme; et, parce qu'il était dans un état parfait, il éprouvait celui de l'âme beaucoup plus grand que celui du corps. Ainsi il lui était infiniment plus facile de conserver sa justice qu'à nous sans la grâce de Jésus-Christ, puisque sans elle nous ne trouvons plus de plaisir dans notre devoir. Il s'est toutefois laissé malheureusement séduire; il a perdu cette justice par sa désobéissance [1]. Ainsi le principal changement qui lui est arrivé, et qui cause tout le désordre des sens et des passions, c'est que, par une juste punition, Dieu s'est retiré de lui et qu'il n'a plus voulu être son bien, ou plutôt qu'il ne lui a plus fait sentir ce plaisir qui lui marquait qu'il était son bien; de sorte que les plaisirs sensibles qui ne portent qu'aux biens du corps étant demeurés seuls, et n'étant plus contre-balancés par ceux qui le portaient auparavant à son véritable bien, l'union étroite qu'il avait avec Dieu s'est étrangement affaiblie, et celle qu'il avait avec son corps s'est beaucoup augmentée. Le plaisir sensible, étant le maître, a corrompu son cœur en l'attachant à tous les objets sensibles, et la corruption de son cœur a obscurci son esprit en le détournant de la lumière qui l'éclaire et le portant à ne juger de toutes choses que selon le rapport qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Mais, dans le fond, on ne peut pas dire que le changement soit fort grand du côté des sens; car, de même

[1] *S. Grég.* hom. 39, sur les Évangiles.

que si deux poids étant en équilibre dans une balance, je venais à en ôter quelqu'un, l'autre la ferait trébucher de son côté sans aucun changement de la part du premier poids, puisqu'il demeure toujours le même, ainsi, depuis le péché, les plaisirs des sens ont abaissé l'âme vers les choses sensibles par le défaut de ces *délectations* intérieures qui contre-balançaient avant le péché l'inclination que nous avons pour les biens du corps, mais sans un changement aussi considérable de la part des sens qu'on se l'imagine ordinairement.

Voici la seconde manière d'expliquer les désordres du péché, laquelle est certainement plus raisonnable que celle que nous venons de dire. Elle en est beaucoup différente, parce que le principe en est différent, mais cependant ces deux manières s'accordent parfaitement pour ce qui regarde les sens.

Étant composés d'un esprit et d'un corps, nous avons deux sortes de biens à rechercher, ceux de l'esprit et ceux du corps. Nous avons aussi deux moyens de reconnaître qu'une chose nous est bonne ou mauvaise : nous pouvons le reconnaître par l'usage de l'esprit seul et par l'usage de l'esprit joint au corps; nous pouvons reconnaître notre bien par une connaissance claire et évidente; nous le pouvons aussi reconnaître par un sentiment confus. Je reconnais. par la raison que la justice est aimable; je sais aussi par le goût qu'un tel fruit est bon. La beauté de la justice ne se sent pas; la bonté d'un fruit ne se connaît pas. Les biens du corps ne méritent pas l'application d'un esprit que Dieu n'a fait que pour lui. Il faut donc que l'esprit reconnaisse de tels biens sans examen et par la preuve courte et incontestable du sentiment. Les pierres ne sont pas propres à la nourriture : la preuve en est convaincante, et le seul goût en a fait tomber d'accord tous les hommes.

Le plaisir et la douleur sont donc les caractères naturels et incontestables du bien et du mal, je l'avoue ; mais ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui, ne pouvant être par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, ne peuvent aussi être reconnues pour telles par une connaissance claire et évidente ; ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui, étant au-dessous de l'esprit, ne peuvent ni le récompenser ni le punir. Enfin ce n'est que pour ces choses-là seulement, qui ne méritent pas que l'esprit s'occupe d'elles, et desquelles Dieu ne voulant pas que l'on s'occupe, il ne nous porte à elles que par *instinct*, c'est-à-dire par des sentiments agréables ou désagréables.

Mais pour Dieu, qui seul est le vrai bien de l'esprit, qui seul est au-dessus de lui, qui seul peut le récompenser en mille façons différentes, qui seul est digne de son application, et qui ne craint point que ceux qui le connaissent ne le trouvent point aimable, il ne se contente pas d'être aimé d'un amour aveugle et d'un amour d'*instinct*, il veut être aimé d'un amour éclairé et d'un amour de *choix*.

Si l'esprit ne voyait dans les corps que ce qui y est véritablement, sans y sentir ce qui n'y est pas, il ne pourrait les aimer ni s'en servir qu'avec beaucoup de peine. Ainsi il est comme nécessaire qu'ils paraissent agréables en causant des sentiments qu'ils n'ont pas. Mais il n'en est pas de même de Dieu : il suffit qu'on le voie tel qu'il est afin qu'on se porte à l'aimer, et il n'est point nécessaire qu'il se serve de cet instinct de plaisir comme d'une espèce d'artifice pour s'attirer de l'amour sans le mériter.

Les choses étant ainsi, on doit dire qu'Adam n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un plaisir prévenant [1], parce que la connais-

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

sance qu'il avait de Dieu comme de son bien, et la joie qu'il ressentait sans cesse comme une suite nécessaire de la vue de son bonheur en s'unissant à Dieu, pouvait suffire pour l'attacher à son devoir et pour le faire agir avec plus de mérite que s'il eût été comme déterminé par un plaisir prévenant. Il était de cette sorte en une pleine liberté ; et c'est peut-être dans cet état que l'Écriture sainte nous le veut représenter par ces paroles : *Dieu a fait l'homme dès le commencement, et, après lui avoir proposé ses commandements, il l'a laissé à lui-même* [1], c'est-à-dire sans le déterminer par le goût de quelque plaisir prévenant, le tenant seulement attaché à lui par la vue claire de son bien et de son devoir. Mais l'expérience a fait voir, à la honte du libre arbitre et à la gloire de Dieu seul, la fragilité dont Adam était capable dans un état aussi réglé et aussi heureux que celui où il était avant son péché.

Mais on ne peut pas dire qu'Adam se portât à la recherche et à l'usage des choses sensibles par une connaissance exacte du rapport qu'elles pouvaient avoir avec son corps. Car enfin, s'il avait fallu qu'il eût examiné les configurations des parties de quelque fruit, celles de toutes les parties de son corps et le rapport qui résultait des unes avec les autres pour juger si dans la chaleur présente de son sang et dans mille autres dispositions de son corps ce fruit eût été bon pour sa nourriture, il est visible que des choses qui étaient indignes de l'application de son esprit en eussent entièrement rempli la capacité, et cela même assez inutilement, parce qu'il ne se fût pas conservé longtemps par cette seule voie.

Si l'on considère donc que l'esprit d'Adam n'était pas infini, l'on ne trouvera pas mauvais que nous disions

[1] Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata et præcepta sua, etc. *Eccli.* 15, 11.

qu'il ne connaissait pas toutes les propriétés des corps qui l'environnaient, puisqu'il est constant que ces propriétés sont infinies; et si l'on accorde, ce qui ne peut se nier avec quelque attention, que son esprit n'était pas fait pour examiner les mouvements et les configurations de la matière, mais pour être continuellement appliqué à Dieu, l'on ne pourra pas trouver à redire si nous assurons que c'eût été un désordre et un dérèglement, dans un temps où toutes choses devaient être parfaitement bien ordonnées, s'il eût été obligé de se détourner l'esprit de la vue des perfections de son vrai bien pour examiner la nature de quelque fruit afin de s'en nourrir.

Adam avait donc les mêmes sens que nous, par lesquels il était averti, sans être détourné de Dieu, de ce qu'il devait faire pour son corps. Il sentait, comme nous, des plaisirs, et même des douleurs ou des dégoûts prévenants et indélibérés. Mais ces plaisirs et ces douleurs ne pouvaient le rendre esclave ni malheureux comme nous, parce qu'étant maître absolu des mouvements qui s'excitaient dans son corps, il les arrêtait incontinent, après qu'ils l'avaient averti, s'il le souhaitait ainsi; et, sans doute, il le souhaitait toujours à l'égard de la douleur. Heureux, et nous aussi, s'il eût fait la même chose à l'égard du plaisir, et s'il ne se fût point distrait volontairement de la présence de son Dieu, en laissant remplir la capacité de son esprit de la beauté et de la douceur espérée du fruit défendu, ou peut-être d'une joie présomptueuse excitée dans son âme à la vue de ses perfections naturelles, ou enfin d'une tendresse naturelle pour sa femme et d'une crainte déréglée de la contrister, car, apparemment, tout cela a contribué à sa désobéissance!

Mais après qu'il eut péché, ces plaisirs qui ne faisaient que l'avertir avec respect, et ces douleurs qui

sans troubler sa félicité lui faisaient seulement connaître qu'il pouvait la perdre et devenir malheureux, n'eurent plus pour lui les mêmes égards; ses sens et ses passions se révoltèrent contre lui, ils n'obéirent plus à ses ordres, et ils le rendirent, comme nous, esclave de toutes leschoses sensibles.

Ainsi les sens et les passions ne tirent point leur naissance du péché, mais seulement cette puissance qu'ils ont de tyranniser des pécheurs; et cette puissance n'est pas tant un désordre du côté des sens que de celui de l'esprit et de la volonté des hommes, qui, n'étant plus si étroitement unis à Dieu, ne reçoivent plus de lui cette lumière et cette force par laquelle ils conservaient leur liberté et leur bonheur.

On doit conclure en passant de ces deux manières, selon lesquelles nous venons d'expliquer les désordres du péché, qu'il y a deux choses nécessaires pour nous rétablir dans l'ordre.

La première est qu'il faut ôter de ce poids qui nous fait pencher et qui nous entraîne vers les biens sensibles en retranchant continuellement de nos plaisirs et en mortifiant la sensibilité de nos sens par la pénitence, et par la circoncision du cœur.

La seconde est qu'il faut demander à Dieu le poids de sa grâce et cette *délectation prévenante* [1] que Jésus-Christ nous a particulièrement méritée, sans laquelle nous avons beau retrancher de ce premier poids, il pèsera toujours; et si peu qu'il pèse, il nous entraînera infailliblement dans le péché et dans le désordre.

Ces deux choses sont absolument nécessaires pour rentrer et pour persévérer dans notre devoir. La raison, comme l'on voit, s'accorde parfaitement avec l'Évangile, et l'un et l'autre nous apprennent que la privation,

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

l'abnégation, la diminution du poids du péché sont des préparations nécessaires, afin que le poids de la grâce nous redresse et nous attache à Dieu.

Mais, quoique dans l'état où nous sommes il y ait obligation de combattre continuellement contre nos sens, on n'en doit pas conclure qu'ils soient absolument corrompus et mal réglés; car si l'on considère qu'ils nous sont donnés pour la conservation de notre corps, on trouvera qu'ils s'acquittent admirablement bien de leur devoir, et qu'ils nous conduisent d'une manière si juste et si fidèle à leur fin, qu'il semble que c'est à tort qu'on les accuse de corruption et de déréglement ; ils avertissent si promptement l'âme par la douleur et par le plaisir, par les goûts agréables et désagréables, et par les autres sensations, de ce qu'elle doit faire ou ne faire pas pour la conservation de la vie, qu'on ne peut pas dire avec raison que cet ordre et cette exactitude soient une suite du péché.

II. Nos sens ne sont donc pas si corrompus qu'on s'imagine; mais c'est le plus intérieur de notre âme, c'est notre liberté qui est corrompue. Ce ne sont pas nos sens qui nous trompent, mais c'est notre volonté qui nous trompe par ses jugements précipités. Quand on voit, par exemple, de la lumière, il est très-certain que l'on voit de la lumière; quand on sent de la chaleur, on ne se trompe point de croire que l'on en sent, soit devant ou après le péché. Mais on se trompe quand on juge que la chaleur que l'on sent est hors de l'âme qui la sent, comme nous expliquerons dans la suite.

Les sens ne nous jetteraient donc point dans l'erreur si nous faisions bon usage de notre liberté, et si nous ne nous servions point de leur rapport pour juger des choses avec trop de précipitation. Mais parce qu'il est très-difficile de s'en empêcher, et que nous y sommes

quasi contraints à cause de l'étroite union de notre âme avec notre corps, voici de quelle manière nous nous devons conduire dans leur usage pour ne point tomber dans l'erreur.

III. Nous devons observer exactement cette règle de *ne juger jamais par les sens de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement du rapport qu'elles ont avec notre corps*, parce qu'en effet ils ne nous sont point donnés pour connaître la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour la conservation de notre corps.

Mais afin qu'on se délivre tout à fait de la facilité et de l'inclination que l'on a à suivre ses sens dans la recherche de la vérité, on va faire dans les chapitres suivants une déduction des principales et des plus générales erreurs où ils nous jettent, et l'on reconnaîtra manifestement la vérité de ce que l'on vient d'avancer.

CHAPITRE VI

I. Des erreurs de la vue à l'égard de l'étendue en soi. — II. Suite de ces erreurs sur des objets invisibles. — III. Des erreurs de nos yeux touchant l'étendue considérée par rapport.

La vue est le premier, le plus noble et le plus étendu de tous les sens ; de sorte que s'ils nous étaient donnés pour découvrir la vérité, elle y aurait seule plus de part que tous les autres ensemble. Ainsi il suffira de ruiner l'autorité que les yeux ont sur la raison pour nous détromper et pour nous porter à une défiance générale de tous nos sens.

Nous allons donc faire voir que nous ne devons point nous appuyer sur le témoignage de notre vue pour juger de la vérité des choses en elles-mêmes, mais seulement pour découvrir le rapport qu'elles ont à la conservation de notre corps ; que nos yeux nous trompent généralement dans tout ce qu'ils nous représentent, dans la grandeur des corps, dans leurs figures et dans leurs mouvements, dans la lumière et dans les couleurs, qui sont les seules choses que nous voyons ; que toutes ces choses ne sont point telles qu'elles nous paraissent ; que tout le monde s'y trompe, et que cela nous jette encore dans d'autres erreurs dont le nombre est infini. Nous commençons par l'étendue, et voici les preuves qui nous font croire que nos yeux ne nous la font jamais voir telle qu'elle est.

I. On voit assez souvent avec des lunettes des animaux beaucoup plus petits qu'un grain de sable qui est presque invisible [1] ; on en a vu même de mille fois plus petits. Ces atomes vivants marchent aussi bien que les autres animaux. Ils ont donc des jambes et des pieds, des os dans ces jambes pour les soutenir (ou plutôt sur ces jambes, car les os des insectes c'est leur peau) ; ils ont des muscles pour les remuer, des tendons et une infinité de fibres dans chaque muscle, et enfin du sang ou des esprits animaux extrêmement subtils et déliés pour remplir ou pour faire mouvoir successivement ces muscles. Il n'est pas possible sans cela de concevoir qu'ils vivent, qu'ils se nourrissent et qu'ils transportent leur petit corps en différents lieux, selon les différentes impressions des objets ; ou plutôt il n'est pas possible que ceux mêmes qui ont employé toute leur vie à l'anatomie et à la recherche de la nature se représentent le nombre, la diversité et la délicatesse de toutes les parties dont ces petits corps sont nécessairement composés pour vivre et pour exécuter toutes les choses que nous leur voyons faire.

L'imagination se perd et s'étonne à la vue d'une si étrange petitesse ; elle ne peut atteindre ni se prendre à des parties, qui n'ont point de prise pour elle ; et quoique la raison nous convainque de ce qu'on vient de dire, les sens et l'imagination s'y opposent, et nous obligent souvent d'en douter.

Notre vue est très-limitée, mais elle ne doit pas limiter son objet. L'idée qu'elle nous donne de l'étendue a des bornes fort étroites ; mais il ne suit pas de là que l'étendue en ait. Elle est sans doute infinie en un sens ; et cette petite partie de matière, qui se cache à nos yeux, est capable de contenir un monde dans lequel

[1] *Journal des Savants* du 12 nov. 1668.

il se trouverait autant de choses, quoique plus petites à proportion, que dans ce grand monde dans lequel nous vivons.

Les petits animaux dont nous venons de parler, ont peut-être d'autres petits animaux qui les dévorent, et qui leur sont imperceptibles à cause de leur petitesse effroyable, de même que ces autres nous sont imperceptibles. Ce qu'un ciron est à notre égard, ces animaux le sont à un ciron; et peut-être qu'il y en a dans la nature de plus petits, et de plus petits à l'infini dans cette proportion si étrange d'un homme à un ciron.

Nous avons des démonstrations évidentes et mathématiques de la divisibilité de la matière à l'infini; et cela suffit pour nous faire croire qu'il peut y avoir des animaux plus petits et plus petits à l'infini, quoique notre imagination s'effarouche de cette pensée. Dieu n'a fait la matière que pour en former des ouvrages admirables; et puisque nous sommes certains qu'il n'y a point de parties dont la petitesse soit capable de borner sa puissance dans la formation de ces petits animaux, pourquoi la limiter et diminuer ainsi sans raison l'idée que nous avons d'un ouvrier infini, en mesurant sa puissance et son adresse par notre imagination qui est finie?

L'expérience nous a déjà détrompés en partie, en nous faisant voir des animaux mille fois plus petits qu'un ciron, pourquoi voudrions-nous qu'ils fussent les derniers et les plus petits de tous? Pour moi, je ne vois pas qu'il y ait raison de se l'imaginer. Il est au contraire bien plus vraisemblable de croire qu'il y en a de beaucoup plus petits que ceux que l'on a découverts; car enfin les petits animaux ne manquent pas aux microscopes, comme les microscopes manquent aux petits animaux.

Lorsqu'on examine au milieu de l'hiver le germe de l'oignon d'une tulipe, avec une simple *loupe* ou verre convexe, ou même seulement avec les yeux, on découvre fort aisément dans ce germe les feuilles qui doivent devenir vertes, celles qui doivent composer la fleur ou la tulipe, cette petite partie triangulaire qui enferme la graine, et les six petites colonnes qui l'environnent dans le fond de la tulipe. Ainsi on ne peut douter que le germe d'un oignon de tulipe ne renferme une tulipe tout entière.

Il est raisonnable de croire la même chose du germe d'un grain de moutarde, de celui d'un pepin de pomme, et généralement de toutes sortes d'arbres et de plantes, quoique cela ne se puisse pas voir avec les yeux, ni même avec le microscope ; et l'on peut dire avec quelque assurance que tous les arbres sont en petit dans le germe de leur semence.

Il ne paraît pas même déraisonnable de penser qu'il y a des arbres infinis dans un seul germe, puisqu'il ne contient pas seulement l'arbre dont il est la semence, mais aussi un très-grand nombre d'autres semences, qui peuvent toutes renfermer dans elles-mêmes de nouveaux arbres et de nouvelles semences d'arbres; lesquelles conserveront peut-être encore, dans une petitesse incompréhensible, d'autres arbres et d'autres semences aussi fécondes que les premières, et ainsi à l'infini. De sorte que, selon cette pensée qui ne peut paraître impertinente et bizarre qu'à ceux qui mesurent les merveilles de la puissance infinie de Dieu avec les idées de leurs sens et de leur imagination, on pourrait dire que dans un seul pepin de pomme il y aurait des pommiers, des pommes et des semences de pommiers pour des siècles infinis ou presque infinis, dans cette proportion d'un pommier parfait à un pommier dans sa semence; que la nature ne fait que développer

ces petits arbres, en donnant un accroissement sensible à celui qui est hors de sa semence, et des accroissements insensibles, mais très-réels et proportionnés à leur grandeur, à ceux qu'on conçoit être dans leurs semences ; car on ne peut pas douter qu'il ne puisse y avoir des corps assez petits, pour s'insinuer entre les fibres de ces arbres que l'on conçoit dans leurs semences, et pour leur servir ainsi de nourriture.

Ce que nous venons de dire des plantes et de leurs germes, se peut aussi penser des animaux et du germe dont ils sont produits. On voit dans le germe de l'oignon d'une tulipe une tulipe entière. On voit aussi dans le germe d'un œuf frais, et qui n'a point été couvé, un poulet qui est peut-être entièrement formé [1]. On voit des grenouilles dans les œufs des grenouilles, et on verra encore d'autres animaux dans leur germe, lorsqu'on aura assez d'adresse et d'expérience pour les découvrir. Mais il ne faut pas que l'esprit s'arrête avec les yeux ; car la vue de l'esprit a bien plus d'étendue que la vue du corps. Nous devons donc penser outre cela que tous les corps des hommes et des animaux, qui naîtront jusqu'à la consommation des siècles, ont peut-être été produits dès la création du monde ; je veux dire que les femelles des premiers animaux ont peut-être été créées avec tous ceux de même espèce qu'ils ont engendrés, et qui devaient s'engendrer dans la suite des temps.

On pourrait encore pousser davantage cette pensée, et peut-être avec beaucoup de raison et de vérité ; mais on appréhende avec sujet de vouloir pénétrer trop avant dans les ouvrages de Dieu. On n'y voit qu'infi-

[1] Le germe de l'œuf est une petite tache blanche qui est sur le jaune. — Voy. le liv. *De formatione pulli in ovo* de M. Malpighi. — Voy. *Miraculum naturæ* de M. Swammerdam.

nités partout ; et non-seulement nos sens et notre imagination sont trop limités pour les comprendre, mais l'esprit même, tout pur et tout dégagé qu'il est de la matière, est trop grossier et trop faible pour pénétrer le plus petit des ouvrages de Dieu. Il se perd, il se dissipe, il s'éblouit, il s'effraie à la vue de ce qu'on appelle un atome selon le langage des sens. Mais toutefois l'esprit pur a cet avantage sur les sens et sur l'imagination, qu'il reconnaît sa faiblesse et la grandeur de Dieu, et qu'il aperçoit l'infini dans lequel il se perd ; au lieu que notre imagination et nos sens rabaissent les ouvrages de Dieu, et nous donnent une sotte confiance qui nous précipite aveuglément dans l'erreur. Car nos yeux ne nous font point avoir l'idée de toutes ces choses que nous découvrons avec les microscopes et par la raison. Nous n'apercevons point par notre vue de plus petit corps qu'un ciron ou une mite. La moitié d'un ciron n'est rien, si nous croyons le rapport qu'elle nous en fait. Une mite n'est qu'un point de mathématique à son égard ; on ne peut la diviser sans l'anéantir. Notre vue ne nous représente donc point l'étendue selon ce qu'elle est en elle-même, mais seulement ce qu'elle est par rapport à notre corps ; et parce que la moitié d'une mite n'a pas un rapport considérable à notre corps, et que cela ne peut ni le conserver ni le détruire, notre vue nous le cache entièrement.

Mais si nous avions les yeux faits comme les microscopes, ou plutôt si nous étions aussi petits que les cirons et les mites, nous jugerions tout autrement de la grandeur des corps. Car sans doute ces petits animaux ont les yeux disposés pour voir ce qui les environne, et leur propre corps beaucoup plus grand ou composé d'un plus grand nombre de parties que nous ne le voyons, puisqu'autrement ils n'en pourraient pas recevoir les impressions nécessaires à la conservation

de leur vie, et qu'ainsi les yeux qu'ils ont leur seraient entièrement inutiles.

Mais afin de se mieux persuader de tout ceci, nous devons considérer que nos propres yeux ne sont en effet que des lunettes naturelles; que leurs humeurs font le même effet que les verres dans les lunettes; et que selon la situation qu'ils gardent entre eux, et selon la figure du *cristallin* et de son éloignement de la *rétine*, nous voyons les objets différemment. De sorte qu'on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui les voient précisément de la même grandeur, ou composés de semblables parties, puisqu'on ne peut pas assurer que leurs yeux soient tout à fait semblables.

Ils voient les objets de la même grandeur en ce sens qu'ils les voient compris dans les mêmes bornes. Car ils en voient les extrémités par des lignes presque droites, et qui composent un angle visuel qui est sensiblement égal lorsque les objets sont vus d'une égale distance. Mais il n'est pas certain que l'idée sensible qu'ils ont de la grandeur d'un même objet soit égale en eux, parce que les moyens qu'ils ont de juger de la distance ne sont pas égaux. De plus, ceux dont les fibres du nerf optique sont plus petites et plus délicates peuvent remarquer dans un objet beaucoup plus de parties que ceux dont ce nerf est d'un tissu plus grossier.

Il n'y a rien de si facile que de démontrer géométriquement toutes ces choses; et si elles n'étaient assez connues, on s'arrêterait davantage à les prouver[1]. Mais parce que plusieurs personnes ont déjà traité ces matières, on prie ceux qui s'en veulent instruire de les consulter.

[1] Voy. la *Dioptrique* de M. Descartes.

Puisqu'il n'est pas certain qu'il y ait deux hommes dans le monde qui voient les objets de la même grandeur, et que quelquefois un même homme les voit plus grands de l'œil gauche que du droit, selon les observations que l'on en a faites, qui sont rapportées dans le Journal des Savants de Rome, du mois de janvier 1669, il est visible qu'il ne faut pas nous fier au rapport de nos yeux pour en juger. Il vaut mieux écouter la raison qui nous prouve que nous ne saurions déterminer quelle est la grandeur absolue des corps qui nous environnent, ni quelle idée nous devons avoir de l'étendue d'un pied en carré, ou de celle de notre propre corps, afin que cette idée nous le représente tel qu'il est. Car la raison nous apprend que le plus petit de tous les corps ne serait point si petit s'il était seul, puisqu'il est composé d'un nombre infini de parties, de chacune desquelles Dieu peut former une terre qui ne serait qu'un point à l'égard des autres jointes ensemble. Ainsi l'esprit de l'homme n'est pas capable de se former une idée assez grande pour comprendre et pour embrasser la plus petite étendue qui soit au monde, puisqu'il est borné et que cette idée doit être infinie.

Il est vrai que l'esprit peut connaître à peu près les rapports qui se trouvent entre ces infinis dont le monde est composé; que l'un, par exemple, est double de l'autre, et qu'une toise contient six pieds; mais cependant il ne peut se former une idée qui représente ce que ces choses sont en elles-mêmes..

Je veux toutefois supposer que l'esprit soit capable d'idées qui égalent ou qui mesurent l'étendue des corps que nous voyons; car il est assez difficile de bien per suader aux hommes le contraire. Examinons donc ce qu'on peut conclure de cette supposition. On en conclura sans doute que Dieu ne nous trompe pas; qu'il

ne nous a pas donné des yeux semblables aux lunettes qui grossissent ou qui diminuent les objets, et qu'ainsi nous devons croire que nos yeux nous représentent les choses comme elles sont.

Il est vrai que Dieu ne nous trompe jamais; mais nous nous trompons souvent nous-mêmes en jugeant des choses avec trop de précipitation. Car nous jugeons souvent que les objets dont nous avons des idées existent, et même qu'ils sont tout à fait semblables à ces idées, et il arrive souvent que ces objets ne sont point semblables à nos idées, et même qu'ils n'existent point.

De ce que nous avons l'idée d'une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle existe, et encore moins qu'elle soit entièrement semblable à l'idée que nous en avons. De ce que Dieu nous fait avoir une telle idée sensible de grandeur, lorsqu'une toise est devant nos yeux, il ne s'ensuit pas que cette toise n'ait que l'étendue qui nous est représentée par cette idée. Car premièrement tous les hommes n'ont pas précisément la même idée sensible de cette toise, puisque tous n'ont pas les yeux disposés de la même façon. Secondement, une même personne n'a quelquefois pas la même idée sensible d'une toise, lorsqu'il voit cette toise avec l'œil droit, et ensuite avec le gauche, comme nous avons déjà dit. Enfin il arrive souvent que la même personne a des idées toutes différentes des mêmes objets en différents temps, selon qu'elle les croit plus ou moins éloignés, comme nous expliquerons ailleurs.

C'est donc un préjugé qui n'est appuyé sur aucune raison, que de croire qu'on voit les corps tels qu'ils sont en eux-mêmes. Car nos yeux ne nous étant donnés que pour la conservation de notre corps, ils s'acquittent fort bien de leur devoir, en nous faisant avoir des idées des objets, lesquelles soient proportionnées à celle que nous avons de sa grandeur, quoiqu'il y ait

dans ces objets une infinité de parties qu'ils ne nous découvrent point.

Mais pour mieux comprendre ce que nous devons juger de l'étendue des corps sur le rapport de nos yeux, imaginons-nous que Dieu ait fait en petit, et d'une portion de matière de la grosseur d'une balle, un ciel et une terre, et des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes se verraient les uns les autres, et les parties de leurs corps, et même les petits animaux qui seraient capables de les incommoder; car autrement leurs yeux leur seraient inutiles pour leur conservation. Il est donc manifeste dans cette supposition, que ces petits hommes auraient des idées de la grandeur des corps, bien différentes de celles que nous en avons ; puisqu'ils regarderaient leur petit monde, qui ne serait qu'une balle à notre égard, comme des espaces infinis, à peu près de même que nous jugeons du monde dans lequel nous sommes.

Ou si nous le trouvons plus facile à concevoir, pensons que Dieu ait fait une terre infiniment plus vaste que celle que nous habitons, de sorte que cette nouvelle terre soit à la nôtre, comme la nôtre serait à celle dont nous venons de parler dans la supposition précédente. Pensons, outre cela, que Dieu ait gardé dans toutes les parties qui composeraient ce nouveau monde la même proportion que dans celles qui composent le nôtre. Il est clair que les hommes de ce dernier monde seraient plus grands qu'il n'y a d'espace entre notre terre, et les étoiles les plus éloignées que nous voyons; et cela étant, il est visible que s'ils avaient les mêmes idées de l'étendue des corps que nous en avons, ils ne pourraient pas distinguer quelques-unes des parties de leur propre corps, et qu'ils en verraient quelques autres d'une grosseur énorme. De

sorte qu'il est ridicule de penser qu'ils vissent les choses de la même grandeur que nous les voyons.

Il est manifeste dans les deux suppositions que nous venons de faire, que les hommes du grand ou du petit monde auraient des idées de la grandeur des corps, bien différentes des nôtres, supposé que leurs yeux leur fissent avoir des idées des objets qui seraient autour d'eux, proportionnées à la grandeur de leur propre corps. Or si ces hommes assuraient hardiment, sur le témoignage de leurs yeux, que les corps seraient tels qu'ils les verraient, il est visible qu'ils se tromperaient; personne n'en peut douter. Cependant il est certain que ces hommes auraient tout autant de raison que nous de défendre leur sentiment. Apprenons donc, par leur exemple, que nous sommes très-incertains de la véritable grandeur des corps que nous voyons, et que tout ce que nous en pouvons savoir par notre vue, n'est que le rapport qui est entre eux et le nôtre, rapport nullement exact; en un mot, que nos yeux ne nous sont pas donnés pour juger de la vérité des choses, mais seulement pour nous faire connaître celles qui peuvent nous incommoder ou nous être utiles en quelque chose.

II. Mais les hommes ne se fient pas seulement à leurs yeux pour juger des objets visibles : ils s'y fient même pour juger de ceux qui sont invisibles. Dès qu'ils ne voient point certaines choses, ils en concluent qu'elles ne sont point; attribuant ainsi à la vue une pénétration en quelque façon infinie. C'est ce qui les empêche de reconnaître les véritables causes d'une infinité d'effets naturels ; car s'ils les rapportent à des facultés et à des qualités imaginaires, c'est souvent parce qu'ils ne voient pas les réelles, qui consistent dans les différentes configurations de ces corps.

Ils ne voient point, par exemple, les petites parties

de l'air et de la flamme, encore moins celles de la lumière, ou d'une autre matière encore plus subtile ; et cela les porte à ne pas croire qu'elles existent, ou à juger qu'elles sont sans force et sans action. Ils ont recours à des qualités occultes ou à des facultés imaginaires, pour expliquer tous les effets dont ces parties imperceptibles sont la cause naturelle.

Ils aiment mieux recourir à l'horreur du vide, pour expliquer l'élévation de l'eau dans les pompes, qu'à la pesanteur de l'air; à des qualités de la lune, pour le flux et reflux de la mer, qu'au pressement de l'air qui environne la terre ; à des facultés *attractives* dans le soleil pour l'élévation des vapeurs; qu'au simple mouvement d'impulsion causé par les parties de la matière subtile qu'il répand sans cesse.

Ils regardent comme impertinente la pensée de ceux qui n'ont recours qu'à du sang et à de la chair pour rendre raison de tous les mouvements des animaux, des habitudes même, et de la mémoire corporelle des hommes. Et cela vient en partie de ce qu'ils conçoivent le cerveau fort petit, et par conséquent sans une capacité suffisante pour conserver des vestiges d'un nombre presque infini des choses qui y sont. Ils aiment mieux admettre sans le concevoir, une âme dans les bêtes qui ne soit ni corps ni esprit; des qualités et des espèces intentionnelles pour les habitudes et pour la mémoire des hommes ; ou de semblables choses, desquelles on ne trouve point de notion particulière dans son esprit.

On serait trop long si on s'arrêtait à faire le dénombrement des erreurs auxquelles ce préjugé nous porte ; il y en a très-peu dans la physique, auxquelles il n'ait donné quelque occasion; et si on veut faire une forte réflexion, on en sera peut-être étonné.

Mais, quoiqu'on ne veuille pas trop s'arrêter à ces

choses, on a pourtant de la peine à se taire sur le mépris que les hommes font ordinairement des insectes, et des autres petits animaux qui naissent d'une matière qu'ils appellent corrompue. C'est un mépris injuste qui n'est fondé que sur l'ignorance de la chose qu'on méprise, et sur le préjugé dont je viens de parler. Il n'y a rien de méprisable dans la nature, et tous les ouvrages de Dieu sont dignes qu'on les respecte et qu'on les admire, principalement si l'on prend garde à la simplicité des voies par lesquelles Dieu les fait et les conserve. Les plus petits moucherons sont aussi parfaits que les animaux les plus énormes, les proportions de leurs membres sont aussi justes que celles des autres ; et il semble même que Dieu ait voulu leur donner plus d'ornements pour récompenser la petitesse de leur corps. Ils ont des couronnes, des aigrettes, et d'autres ajustements sur leur tête, qui effacent tout ce que le luxe des hommes peut inventer; et je puis dire hardiment que tous ceux qui ne se sont jamais servis que de leurs yeux, n'ont jamais rien vu de si beau, de si juste, ni même de si magnifique dans les maisons des plus grands princes, que ce qu'on voit avec des lunettes sur la tête d'une simple mouche.

Il est vrai que ces choses sont fort petites, mais il est encore plus surprenant qu'il se trouve tant de beautés ramassées dans un si petit espace; et quoiqu'elles soient fort communes, elles n'en sont pas moins estimables, et ces animaux n'en sont pas moins parfaits en eux-mêmes; au contraire Dieu en paraît plus admirable, qui a fait avec tant de profusion et de magnificence un nombre presque infini de miracles en les produisant.

Cependant notre vue nous cache toutes ces beautés, elle nous fait mépriser tous ces ouvrages de Dieu, si dignes de notre admiration; et à cause que ces animaux sont petits par rapport à notre corps, elle nous

les fait considérer comme petits absolument, et ensuite comme méprisables à cause de leur petitesse, comme si les corps pouvaient être petits en eux-mêmes.

Tâchons donc de ne point suivre les impressions de nos sens dans le jugement que nous portons de la grandeur des corps; et quand nous dirons, par exemple, qu'un oiseau est petit, ne l'entendons pas absolument, car rien n'est grand ni petit en soi. Un oiseau même est grand par rapport à une mouche; et s'il est petit par rapport à notre corps, il ne s'ensuit pas qu'il le soit absolument, puisque notre corps n'est pas une règle absolue sur laquelle nous devions mesurer les autres. Il est lui-même très-petit par rapport à la terre; et la terre par rapport au cercle que le soleil ou la terre même décrit à l'entour l'un de l'autre; et ce cercle par rapport à l'espace contenu entre nous et les étoiles fixes; et ainsi en continuant, car nous pouvons toujours imaginer des espaces plus grands et plus grands à l'infini.

III. Mais il ne faut pas nous imaginer que nos sens nous apprennent au juste le rapport que les autres corps ont avec le nôtre : car l'exactitude et la justesse ne sont point essentielles aux connaissances sensibles qui ne doivent servir qu'à la conservation de la vie. Il est vrai que nous connaissons assez exactement le rapport que les corps qui sont proches de nous ont avec le nôtre : mais à proportion que ces corps s'éloignent nous les connaissons moins parce qu'alors ils ont moins de rapport avec notre corps. L'idée ou le sentiment de grandeur que nous avons à la vue de quelque corps, diminue à proportion que ce corps est moins en état de nous nuire; et cette idée ou sentiment s'étend à mesure que ce corps s'approche de nous, ou plutôt à mesure que le rapport qu'il a avec notre corps s'augmente. Enfin si ce rapport cesse tout à fait, je veux dire, si quelque corps est si petit ou si éloigné de nous qu'il

ne puisse nous nuire, nous n'en avons plus aucun sentiment. De sorte que par la vue nous pouvons quelquefois juger à peu près du rapport que les corps ont avec le nôtre, et de celui qu'ils ont entre eux; mais nous ne devons jamais croire qu'ils soient de la grandeur qu'ils nous paraissent.

Nos yeux, par exemple, nous représentent le soleil et la lune de la largeur d'un ou de deux pieds; mais il ne faut pas nous imaginer, comme Épicure et Lucrèce, qu'ils n'aient véritablement que cette largeur. La même lune nous paraît à la vue beaucoup plus grande que les plus grandes étoiles, et néanmoins on ne doute pas qu'elle ne soit sans comparaison plus petite. De même nous voyons tous les jours sur la terre deux ou plusieurs choses, desquelles nous ne saurions découvrir au juste la grandeur ou le rapport, parce qu'il est nécessaire pour en juger d'en connaître la juste distance, ce qu'il est très-difficile de savoir.

Nous avons même de la peine à juger avec quelque certitude du rapport qui se trouve entre deux corps qui sont tout proche de nous; il les faut prendre entre nos mains et les tenir l'un contre l'autre pour les comparer, et avec tout cela nous hésitons souvent sans en pouvoir rien assurer. Cela se reconnaît visiblement lorsqu'on veut examiner la grandeur de quelques pièces de monnaie presque égales; car alors on est obligé de les mettre les unes sur les autres pour voir d'une manière plus sûre que par la vue si elles conviennent en grandeur. Nos yeux ne nous trompent donc pas seulement dans la grandeur des corps en eux-mêmes, mais aussi dans les rapports que les corps ont entre eux.

CHAPITRE VII

I. Des erreurs de nos yeux touchant les figures. — II. Nous n'avons aucune connaissance des plus petites. — III. Que la connaissance que nous avons des plus grandes n'est pas exacte. — IV. Explication de certains jugements naturels, qui nous empêchent de nous tromper. — V. Que ces mêmes jugements nous trompent dans des rencontres particulières.

I. Notre vue nous porte moins à l'erreur quand elle nous représente les figures que quand elle nous représente toute autre chose; parce que la figure en soi n'est rien d'absolu, et que sa nature consiste dans le rapport qui est entre les parties qui terminent quelque espace et un point que l'on conçoit dans cet espace, et que l'on peut appeler, comme dans le cercle, centre de la figure. Cependant nous nous trompons en mille manières dans les figures, et nous n'en connaissons jamais aucune par les sens dans la dernière exactitude.

II. Nous venons de prouver que notre vue ne nous fait pas voir toute sorte d'étendue, mais seulement celle qui a un rapport assez considérable avec notre corps, et que pour cette raison nous ne voyons pas toutes les parties des plus petits animaux ni celles qui composent tous les corps tant durs que liquides. Ainsi ne pouvant apercevoir ces parties à cause de leur petitesse, il s'ensuit que nous n'en pouvons apercevoir les figures, puisque la figure des corps n'est que le terme qui les borne. Voilà donc déjà un nombre presque infini de

figures, et même le plus grand, que nos yeux ne nous découvrent point; et ils portent même l'esprit qui se fie trop à leur capacité, et qui n'examine pas assez les choses, à croire que ces figures ne sont point.

III. Pour les corps proportionnés à notre vue, qui sont en très-petit nombre en comparaison des autres, nous découvrons à peu près leur figure, mais nous ne la connaissons jamais exactement par les sens. Nous ne pouvons pas même nous assurer par la vue si un rond et un carré, qui sont les deux figures les plus simples, ne sont point une ellipse et un parallélogramme, quoique ces figures soient entre nos mains et tout proche de nos yeux.

Je dis plus, nous ne pouvons distinguer exactement si une ligne est droite ou non, principalement si elle est un peu longue; il nous faut pour cela une règle. Mais quoi? nous ne savons pas si la règle même est telle que nous la supposons devoir être, et nous ne pouvons nous en assurer entièrement. Cependant sans la connaissance de la ligne on ne peut jamais connaître aucune figure, comme tout le monde sait assez.

Voilà ce que l'on peut dire en général des figures qui sont tout proche de nos yeux et entre nos mains; mais si on les suppose éloignées de nous, combien trouverons-nous de changement dans la projection qu'elles feront sur le fond de nos yeux! Je ne veux pas m'arrêter ici à les décrire, on les apprendra aisément dans quelque livre d'optique ou dans l'examen des figures qui se trouvent dans les tableaux. Car, puisque les peintres sont obligés de les changer presque toutes afin qu'elles paraissent dans leur naturel, et de peindre par exemple des cercles comme des ovales, c'est une marque infaillible des erreurs de notre vue dans les objets qui ne sont pas peints. Mais ces erreurs sont corrigées par de nouvelles sensations qu'on pourrait peut-être regar-

der comme une espèce de jugements naturels et qu'on pourrait appeler jugements des sens.

IV. Quand nous regardons un cube par exemple, il est certain que tous les côtés que nous en voyons ne font presque jamais de projection ou d'image d'égale grandeur dans le fond de nos yeux, puisque l'image de chacun de ces côtés qui se peint sur la rétine ou nerf optique est fort semblable à un cube peint en perspective, et par conséquent la sensation que nous en avons nous devrait représenter les faces du cube comme inégales, puisqu'elles sont inégales dans un cube en perspective. Cependant nous les voyons toutes égales, et nous ne nous trompons point.

Or, l'on pourrait dire que cela arrive par une espèce de jugement que nous faisons naturellement, savoir : que les faces du cube les plus éloignées et qui sont vues obliquement ne doivent pas former sur le fond de nos yeux des images aussi grandes que les faces qui sont plus proches. Mais, comme les sens ne font que sentir et ne jugent jamais à proprement parler, il est certain que ce jugement n'est qu'une sensation composée, laquelle par conséquent peut quelquefois être fausse.

Cependant ce qui n'est en nous que sensation, pouvant être considéré par rapport à l'auteur de la nature qui l'excite en nous comme une espèce de jugement, je parle quelquefois des sensations comme de jugements naturels, parce que cette manière de parler sert à rendre raison des choses; comme on le peut voir ici, dans le neuvième chapitre, vers la fin, et dans plusieurs autres endroits.

V. Quoique ces jugements dont je parle nous servent à corriger nos sens en mille façons différentes, et que sans eux nous nous tromperions presque toujours, cependant ils ne laissent pas de nous être des occasions

d'erreur. S'il arrive par exemple que nous voyions le haut d'un clocher derrière une grande muraille ou derrière une montagne, il nous paraîtra assez proche et assez petit. Que si après nous le voyons dans la même distance, mais avec plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui, il nous paraîtra sans doute plus éloigné et plus grand; quoique dans l'une et dans l'autre manière la projection des rayons du clocher, ou l'image du clocher qui se peint au fond de notre œil, soit toute la même. Or, l'on peut dire que nous le voyons plus grand à cause d'un jugement que nous faisons naturellement, savoir: que, puisqu'il y a tant de terres entre nous et le clocher, il faut qu'il soit plus éloigné, et par conséquent plus grand.

Que si au contraire nous ne voyons point de terres entre nos yeux et le clocher, quoique nous sachions même d'autre part qu'il y en a beaucoup et qu'il est fort éloigné, ce qui est assez remarquable, il nous paraîtra toutefois fort proche et fort petit, comme je viens de dire. Et l'on peut encore penser que cela se fait par une espèce de jugement naturel à notre âme, laquelle voit de la sorte ce clocher, parce qu'elle le juge à cinq ou six cents pas. Car d'ordinaire notre imagination ne se représente pas plus d'étendue entre les objets si elle n'est aidée par la vue sensible d'autres objets qu'elle voie entre deux, et au delà desquels elle puisse encore imaginer [1].

C'est pour cela que quand la lune se lève ou qu'elle se couche, nous la voyons beaucoup plus grande que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon; car étant fort haute, nous ne voyons point entre elle et nous d'objets dont nous sachions la grandeur pour juger de celle de la lune par leur comparaison. Mais quand elle vient

[1] Voy. le chap. IX, vers la fin, et ma *Réponse à M. Régis*, ci-dessous.

de se lever ou qu'elle est prête à se coucher, nous voyons entre elle et nous plusieurs campagnes dont nous connaissons à peu près la grandeur; et ainsi nous la jugeons plus éloignée, et à cause de cela nous la voyons plus grande.

Et il faut remarquer que lorsqu'elle est élevée au-dessus de nos têtes, quoique nous sachions très-certainement par la raison qu'elle est dans une très-grande distance, nous ne laissons pourtant pas de la voir fort proche et fort petite; parce qu'en effet ces jugements naturels de la vue ne sont appuyés que sur des perceptions de la même vue, et que la raison ne peut les corriger. De sorte qu'ils nous portent souvent à l'erreur en nous faisant former des jugements libres qui s'accordent parfaitement avec eux. Car quand on juge comme l'on sent on se trompe toujours; quoiqu'on ne se trompe jamais quand on juge comme l'on conçoit, parce que le corps n'instruit que pour le corps, et qu'il n'y a que Dieu qui enseigne toujours la vérité, comme je ferai voir ailleurs.

Ces faux jugements ne nous trompent pas seulement dans l'éloignement et dans la grandeur des corps, ce qui n'est pas de ce chapitre, mais aussi en nous faisant voir leur figure autre qu'elle n'est. Nous voyons, par exemple, le soleil et la lune et les autres corps sphériques fort éloignés comme s'ils étaient plats et comme des cercles; parce que dans cette grande distance nous ne pouvons pas distinguer si la partie qui nous est opposée est plus proche de nous que les autres, et à cause de cela nous la jugeons dans une égale distance. C'est aussi pour la même raison que nous jugeons que toutes les étoiles et le bleu qui paraît au ciel sont à peu près dans le même éloignement que leurs voisines et comme dans une voûte parfaitement convexe et elliptique, parce que notre esprit suppose toujours l'égalité

où il ne voit voint d'inégalité; cependant il ne la devrait positivement reconnaître qu'où il la voit avec évidence.

On ne s'arrête pas ici à expliquer plus au long les erreurs de notre vue à l'égard des figures des corps, parce qu'on s'en peut instruire dans quelque livre d'optique. Cette science en effet n'apprend que la manière de tromper les yeux; et toute son adresse ne consiste qu'à trouver des moyens pour nous faire faire les jugements naturels dont je viens de parler dans le temps que nous ne les devons pas faire. Et cela se peut exécuter en tant de différentes manières que de toutes les figures qui sont au monde, il n'y en a pas une seule qu'on ne puisse peindre en mille façons; de sorte que la vue s'y trompera infailliblement. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses à fond. Ce que l'on a dit suffit pour faire voir qu'il ne faut pas tant se fier à ses yeux, lors même qu'ils nous représentent la figure des corps; quoiqu'en matière de figures ils soient beaucoup plus fidèles qu'en toute autre rencontre.

CHAPITRE VIII

I. Que nos yeux ne nous apprennent point la grandeur ou la vitesse du mouvement considéré en soi. — II. Que la durée qui est nécessaire pour connaître le mouvement ne nous est pas connue. — III. Exemple des erreurs de nos yeux touchant le mouvement et le repos.

Nous avons découvert les principales et plus générales erreurs de notre vue à l'égard de l'étendue et des figures ; il faut maintenant corriger celles où cette même vue nous engage touchant le mouvement de la matière. Et cela ne sera guère difficile après ce que nous avons dit de l'étendue ; car il y a tant de rapport entre ces deux choses que si nous nous trompons dans la grandeur des corps, il est absolument nécessaire que nous nous trompions aussi dans leur mouvement.

Mais afin de ne rien dire que de net et de distinct, il faut d'abord ôter l'équivoque du mot de mouvement ; car ce terme signifie ordinairement deux choses : la première est une certaine force qu'on imagine dans le corps mû qui est la cause de son mouvement ; la seconde est le transport continuel d'un corps qui s'éloigne ou qui s'approche d'un autre que l'on considère comme en repos.

Quand on dit par exemple qu'une boule a communiqué de son mouvement à une autre, le mot de *mouvement* se prend dans la première signification ; mais si on dit simplement qu'on voit une boule dans un grand

mouvement, il se prend dans la seconde. En un mot, ce terme *mouvement* signifie la cause et l'effet tout ensemble, qui sont cependant deux choses toutes différentes.

On est, ce me semble, dans des erreurs très-grossières et même très-dangereuses touchant la force qui donne le mouvement et qui transporte les corps. Ces beaux termes de *nature* et de qualités *impresses* ne semblent être propres qu'à mettre à couvert l'ignorance des faux savants et l'impiété des libertins, comme il serait facile de le prouver. Mais ce n'est pas ici le lieu de parler de cette force qui meut les corps; elle n'est rien de visible, et je ne parle ici que des erreurs de nos yeux. Je remets à le faire quand il sera temps (1).

Le mouvement pris dans le second sens, et pour ce transport d'un corps qui s'éloigne d'un autre, est quelque chose de visible et le sujet de ce chapitre.

I. J'ai, ce me semble, démontré dans le sixième chapitre que notre vue ne nous faisait pas connaître la grandeur des corps en eux-mêmes, mais seulement le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, et principalement avec le nôtre. D'où je conclus que nous ne pouvons aussi connaître la grandeur véritable ou absolue de leurs mouvements, c'est-à-dire de leur vitesse et de leur lenteur, mais seulement le rapport que ces mouvements ont les uns avec les autres, et principalement avec celui qui arrive ordinairement à notre corps; ce que je prouve ainsi:

Il est constant que nous ne saurions juger de la grandeur du mouvement d'un corps que par la longueur de l'espace que ce même corps a parcouru. Ainsi puisque nos yeux ne nous font pas voir la véritable longueur de l'espace parcouru, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas

[1] Voy. le chap. III de la deuxième partie du sixième livre.

nous faire connaître la véritable grandeur du mouvement.

Cette preuve n'est qu'une suite de ce que j'ai dit de l'étendue, et elle n'a sa force que parce qu'elle est une suite nécessaire de ce que j'en ai démontré. En voici une qui ne suppose rien. Je dis donc que quand même nous pourrions connaître clairement la véritable grandeur de l'espace parcouru, il ne s'ensuivrait pas que nous pussions de même connaître celle du mouvement.

II. La grandeur ou la vitesse du mouvement renferme deux choses : la première est le transport d'un corps d'un lieu à un autre, comme de Paris à Saint-Germain ; la seconde est le temps qu'il a fallu pour faire ce transport. Or, il ne suffit pas de savoir exactement combien il y a d'espace entre Paris et Saint-Germain pour savoir si un homme y est allé d'un mouvement vite ou d'un mouvement lent ; il faut outre cela savoir combien il a employé de temps pour en faire le chemin. J'accorde donc que l'on sache au vrai la longueur de ce chemin ; mais je nie absolument qu'on puisse connaître exactement par la vue, ni même de quelqu'autre manière que ce soit, le temps qu'on a mis à le faire et la véritable grandeur de la durée.

Cela paraît assez de ce qu'en certains temps une seule heure nous paraît aussi longue que quatre ; et au contraire en d'autres temps quatre heures s'écoulent insensiblement. Quand, par exemple, on est comblé de joie, les heures ne durent qu'un moment, parce qu'alors le temps passe sans qu'on y pense. Mais quand on est abattu de tristesse ou que l'on souffre quelque douleur, les jours durent beaucoup plus longtemps. La raison de ceci est qu'alors l'esprit s'ennuie de sa durée, parce qu'elle lui est pénible. Comme il s'y applique davantage, il la reconnaît mieux ; et

ainsi il la trouve plus longue que durant la joie ou quelque occupation agréable qui le fait sortir comme hors de lui pour l'attacher à l'objet de sa joie ou de son occupation. Car de même qu'une personne trouve un tableau d'autant plus grand qu'elle s'arrête à considérer avec plus d'attention les moindres choses qui y sont représentées; ou de même qu'on trouve la tête d'une mouche fort grande quand on en distingue toutes les parties avec un microscope, ainsi l'esprit trouve sa durée d'autant plus grande qu'il la considère avec plus d'attention et qu'il en sent toutes les parties.

De sorte que je ne doute point que Dieu ne puisse appliquer de telle sorte notre esprit aux parties de la durée, en nous faisant avoir un très-grand nombre de sensations dans très-peu de temps, qu'une seule heure nous paraisse plusieurs siècles. Car enfin il n'y a point d'instant dans la durée, comme il n'y a point d'atomes dans les corps; et de même que la plus petite partie de la matière se peut diviser à l'infini, on peut aussi donner des parties de durée plus petites et plus petites à l'infini, comme il est facile de le démontrer. Si donc l'esprit était attentif à ces petites parties de sa durée par des sensations qui laissassent quelques traces dans le cerveau, desquelles il se pût ressouvenir, il la trouverait sans doute beaucoup plus longue qu'elle ne lui paraît.

Mais enfin l'usage des montres prouve assez qu'on ne connaît point exactement la durée, et cela me suffit. Car puisque l'on ne peut connaître la grandeur du mouvement en lui-même qu'on ne connaisse auparavant celle de la durée, comme nous l'avons montré, il s'ensuit que si l'on ne peut exactement connaître la grandeur absolue de la durée, on ne peut aussi connaître exactement la grandeur absolue du mouvement.

Mais parce que l'on peut connaître quelques rapports

des durées ou des temps les uns avec les autres, on peut aussi connaître quelques rapports des mouvements les uns avec les autres. Car de même qu'on peut savoir que l'année du soleil est plus longue que celle de la lune, on peut aussi savoir qu'un boulet de canon a plus de mouvement qu'une tortue. De sorte que si nos yeux ne nous font point voir la grandeur absolue du mouvement, ils ne laissent pas de nous aider à en connaître à peu près la grandeur relative; c'est-à-dire le rapport qu'un mouvement a avec un autre ; et c'est cela seul qu'il est nécessaire de savoir pour la conservation de notre corps.

III. Il y a bien des rencontres dans lesquelles on reconnaît clairement que notre vue nous trompe touchant le mouvement des corps. Il arrive même assez souvent que les choses qui nous paraissent se mouvoir ne sont point mues, et qu'au contraire celles qui nous paraissent comme en repos ne laissent pas d'être en mouvement. Lors, par exemple, qu'on est assis sur le bord d'un vaisseau qui va fort vite et d'un mouvement fort égal, on voit que les terres et les villes s'éloignent; elles paraissent en mouvement, et le vaisseau paraît en repos.

De même, si un homme était placé sur la planète de Mars, il jugerait à la vue que le soleil, la terre et les autres planètes avec toutes les étoiles fixes feraient leur circonvolution environ en 24 ou 25 heures, qui est le temps que Mars emploie à faire son tour sur son axe. Cependant la terre, le soleil et les étoiles ne tournent point autour de cette planète; de sorte que cet homme verrait des choses en mouvement qui sont en repos, et se croirait en repos quoiqu'il fût en mouvement.

Je ne m'arrête point à expliquer d'où vient que celui qui serait sur le bord d'un vaisseau corrigerait facile-

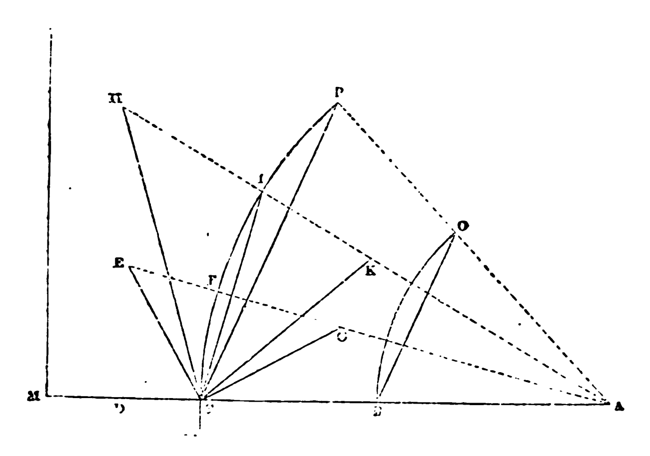
ment l'erreur de ses yeux, et que celui qui serait sur la planète de Mars demeurerait obstinément attaché à son erreur. Il est trop facile d'en connaître la raison ; et on la trouvera encore avec plus de facilité si l'on fait réflexion sur ce qui arriverait à un homme dormant dans un vaisseau qui se réveillerait en sursaut et ne verrait à son réveil que le haut du mât de quelque autre vaisseau qui s'approcherait de lui. Car supposé qu'il ne vît point de voiles enflées de vent, ni de matelots en besogne, et qu'il ne sentît point l'agitation et les secousses de son vaisseau ni autre chose semblable : il demeurerait absolument dans le doute, sans savoir lequel des deux vaisseaux serait en mouvement; ni ses yeux, ni même sa propre raison ne lui en pourraient rien découvrir.

CHAPITRE IX

Continuation du même sujet. — I. Preuve générale des erreurs de notre vue touchant le mouvement. — II. Qu'il est nécessaire de connaître la distance des objets pour juger de la grandeur de leur mouvement. — III. Examen des moyens pour reconnaître les distances.

I. Voici une preuve générale de toutes les erreurs dans lesquelles notre vue nous fait tomber touchant le mouvement.

A soit l'œil du spectateur; C l'objet que je suppose



assez éloigné d'A. Je dis que quoique l'objet demeure immobile en C, on peut le croire s'éloigner jusqu'à D

ou s'approcher jusqu'à B. Que quoique l'objet s'éloigne vers D, on peut le croire immobile en C et même s'approcher vers B ; et au contraire, quoiqu'il s'approche vers B, on peut le croire immobile en C et même s'éloigner vers D. Que quoique l'objet se soit avancé depuis C jusqu'en E ou en H, ou jusqu'en G, ou en K, on peut croire qu'il ne s'est mû que depuis C jusqu'à F ou I ; et au contraire, que bien que l'objet se soit mû depuis C jusqu'à F ou I, on peut croire qu'il s'est mû jusqu'à E ou H, ou bien jusqu'à G ou K. Que si l'objet se meut par une ligne également distante du spectateur, c'est-à-dire par une circonférence dont le spectateur soit le centre : encore que cet objet se meuve de C en P, on peut croire qu'il ne se meut que de B en O ; et au contraire, bien qu'il ne se meuve que de B en O, on le peut croire se mouvoir de C en P.

Si par delà l'objet C il se trouve un autre objet M, que l'on croie immobile, et qui cependant se meuve vers N ; quoique l'objet C demeure immobile, ou se meuve beaucoup plus lentement vers F, que M vers N, il paraîtra se mouvoir vers Y, et au contraire, si, etc.

II. Il est évident que la preuve de toutes ces propositions, hormis de la dernière, où il n'y a point de difficultés, ne dépend que d'une chose, qui est, que nous ne pouvons d'ordinaire juger avec assurance de la distance des objets. Car s'il est vrai que nous n'en saurions juger avec certitude, il s'ensuit que nous ne pouvons savoir si C s'est avancé vers D, ou s'il s'est approché vers B, et ainsi des autres propositions.

Or pour voir si les jugements que nous formons de la distance des objets sont assurés, il n'y a qu'à examiner les moyens dont nous nous servons pour en juger ; et si ces moyens sont incertains, il ne se peut pas faire que les jugements soient infaillibles. Il y en a plusieurs et il les faut expliquer.

III. Le premier, le plus universel, et quelquefois le plus sûr moyen que nous ayons pour juger de la distance des objets, est l'angle que font les rayons de nos yeux duquel l'objet en est le sommet, c'est-à-dire, duquel l'objet est le point où ces rayons se rencontrent. Lorsque cet angle est fort grand, nous voyons l'objet fort proche, et au contraire quand il est fort petit, nous le voyons fort éloigné. Et le changement qui arrive dans la situation de nos yeux selon les changements de cet angle, est le moyen dont notre âme se sert pour juger de l'éloignement ou de la proximité des objets. Car de même qu'un aveugle qui aurait dans ses deux mains deux bâtons droits desquels il ne saurait pas la longueur, pourrait, par une espèce de géométrie naturelle, juger à peu près de la distance de quelque corps en le touchant du bout de ces deux bâtons, à cause de la disposition et de l'éloignement où ses mains se trouveraient; ainsi on peut dire que l'âme juge de la distance d'un objet par la disposition de ses yeux qui n'est pas la même quand l'angle par lequel elle le voit est grand que quand il est petit, c'est-à-dire quand l'objet est proche que quand il est éloigné [1].

On se persuadera facilement de ce que je dis, si l'on prend la peine de faire cette expérience qui est fort facile. Que l'on suspende au bout d'un filet une bague dont l'ouverture ne nous regarde pas, ou bien qu'on enfonce un bâton dans la terre, et qu'on en prenne un autre à la main qui soit courbé par le bout; que l'on se retire à trois ou quatre pas de la bague ou du bâton; que l'on ferme un œil d'une main et que de l'autre on tâche d'enfiler la bague, ou de toucher de travers et à

[1] L'âme ne fait point tous les jugements que je lui attribue, ces jugements naturels ne sont que des sensations; et je ne parle ainsi qu'afin de mieux expliquer les choses. Voy. l'art. 4 du ch. VII.

la hauteur environ de ses yeux le bâton avec celui que l'on tient à sa main; et on sera surpris de ne pouvoir peut-être faire en cent fois ce que l'on croyait très-facile. Si l'on quitte même le bâton et qu'on veuille encore enfiler de travers la bague avec quelqu'un de ses doigts, on y trouvera quelque difficulté, quoique l'on en soit tout proche.

Mais il faut bien remarquer que j'ai dit qu'on tâchât d'enfiler la bague ou de toucher le bâton de travers, et non point par une ligne droite de notre œil à la bague; car alors il n'y aurait aucune difficulté, et même il serait encore plus facile d'en venir à bout avec un œil fermé que les deux yeux ouverts, parce que cela nous réglerait.

Or l'on peut dire que la difficulté qu'on trouve à enfiler une bague de travers n'ayant qu'un œil ouvert, vient de ce que l'autre étant fermé, l'angle dont je viens de parler n'est point connu. Car il ne suffit pas, pour connaître la grandeur d'un angle, de savoir celle de la base et celle d'un angle que fait un de ses côtés sur cette base; ce qui est connu par l'expérience précédente. Mais il est encore nécessaire de connaître l'autre angle que fait l'autre côté sur la base, ou la longueur d'un des côtés, ce qui ne se peut exactement savoir qu'en ouvrant l'autre œil. Ainsi l'âme ne se peut servir de sa géométrie naturelle pour juger de la distance de la bague.

La disposition des yeux qui accompagne l'angle formé des rayons visuels qui se coupent et se rencontrent dans l'objet, est donc un des meilleurs et des plus universels moyens dont l'âme se serve pour juger de la distance des choses. Si donc cet angle ne change point sensiblement, quand l'objet est un peu éloigné, soit qu'il s'approche ou qu'il se recule de nous, il s'ensuivra que ce moyen sera faux, et que l'âme ne

s'en pourra servir pour juger de la distance de cet objet.

Or il est très-facile de reconnaître que cet angle change notablement, quand un objet qui est à un pied de notre vue est transporté à quatre : mais s'il est seulement transporté de quatre à huit, le changement est beaucoup moins sensible; si de huit à douze, encore moins; si de mille à cent mille, presque plus; enfin ce changement ne sera plus sensible, quand même on le porterait jusque dans les espaces imaginaires. De sorte que s'il y a un espace assez considérable entre A et C, l'âme ne pourra point par ce moyen connaître si l'objet est proche de B ou de D.

C'est pour cette raison que nous voyons le soleil et la lune comme s'ils étaient enveloppés dans les nues, quoiqu'ils en soient étrangement éloignés; que nous croyons naturellement que tous les astres sont dans une égale distance, et que les comètes sont stables et presque sans aucun mouvement sur la fin de leur cours. Nous nous imaginons même que les comètes se dissipent entièrement au bout de quelques mois, à cause qu'elles s'éloignent de nous par une ligne presque droite ou directe à nos yeux, et qu'elles vont ainsi se perdre dans ces grands espaces, d'où elles ne retournent qu'après plusieurs années, ou même après plusieurs siècles; car il y a bien de l'apparence qu'elles ne se dissipent pas dès qu'on cesse de les voir.

Pour expliquer le second moyen dont l'âme se sert pour juger de la distance des objets, il faut savoir qu'il est absolument nécessaire que la figure de l'œil soit différente, selon la différente distance des objets que nous voyons; car lorsqu'un homme voit un objet proche de soi, il est nécessaire que ses yeux soient plus longs que si l'objet était plus éloigné : parce qu'afin que les rayons de cet objet se rassemblent sur

le nerf optique, ce qui est nécessaire afin qu'on le voie distinctement, principalement parce que l'objet est peu éclairé, il faut que la distance d'entre ce nerf et le cristallin soit plus grande.

Il est vrai que si le cristallin devenait plus convexe quand l'objet est proche, cela ferait le même effet que si l'œil s'allongeait; mais il n'est pas croyable que le cristallin puisse facilement changer de convexité; et l'on a, d'un autre côté, une preuve assez vraisemblable que l'œil s'allonge; car l'anatomie apprend qu'il y a des muscles qui environnent l'œil par le milieu, et l'on sent l'effort de ces muscles qui le pressent, et qui l'allongent apparemment quand on veut voir quelque chose de fort près.

Mais il n'est pas nécessaire de savoir ici de quelle manière cela se fait, il suffit qu'il arrive du changement dans l'œil, soit parce que les muscles qui l'environnent le pressent, soit parce que les petits nerfs qui répondent aux ligaments *ciliaires*, lesquels tiennent le cristallin suspendu entre les autres humeurs de l'œil, se lâchent pour augmenter la convexité du cristallin, ou se roidissent pour la diminuer, soit enfin parce que la prunelle se dilate ou se resserre, car il y a bien des gens dont les yeux ne reçoivent point d'autre changement.

Car enfin, le changement qui arrive, quel qu'il soit, n'est que pour faire que les rayons des objets se rassemblent tout juste sur le nerf optique. Or il est constant que, quand l'objet est à cinq cents pas ou à dix mille lieues, on le regarde avec la même disposition des yeux, sans qu'il y ait aucun changement sensible dans les muscles qui environnent l'œil, ni dans les nerfs qui répondent aux ligaments *ciliaires* du cristallin, ni enfin dans l'ouverture de la prunelle, et les rayons des objets se rassemblent fort exactement sur

la rétine ou nerf optique. Ainsi l'âme jugerait que des objets éloignés de dix mille ou de cent mille lieues ne sont qu'à cinq ou six cents pas, si elle ne jugeait de leur éloignement que par la disposition des yeux dont je viens de parler.

Cependant il est certain que ce moyen pourrait servir à l'âme quand l'objet est proche. Si par exemple un objet n'est qu'à demi-pied de nous, nous pouvons distinguer assez bien sa distance par la disposition des muscles qui pressent nos yeux, afin de les faire un peu plus longs, et même cette disposition est pénible. Si cet objet est à deux pieds, nous le distinguons encore, parce que la disposition des muscles est quelque peu sensible, quoiqu'elle ne soit plus pénible. Mais si l'on éloigne encore l'objet de quelques pieds, cette disposition de nos muscles devient si peu sensible, qu'elle nous est tout à fait inutile pour juger de la distance de l'objet.

Voilà donc déjà deux moyens dont l'âme se peut servir pour juger de la distance de l'objet qui sont fort inutiles, quand cet objet est éloigné de cinq à six cents pas, et qui même ne sont point assurés quoique l'objet soit plus proche.

Le troisième moyen consiste dans la grandeur de l'image qui se peint au fond de l'œil et qui représente les objets que nous voyons. On avoue que cette image diminue à proportion que l'objet s'éloigne, mais cette diminution est d'autant moins sensible que l'objet qui change de distance est plus éloigné. Car lorsqu'un objet est déjà dans une distance raisonnable, comme de cinq à six cents pas, plus ou moins à proportion de sa grandeur, il arrive des changements fort considérables dans son éloignement, sans qu'il arrive de changement sensible dans l'image qui le représente, comme il est facile de le démontrer. Ainsi ce troisième

moyen a le même défaut que les deux autres dont nous venons de parler.

Il a de plus à remarquer que l'âme ne juge pas ces objets-là les plus éloignés, dont l'image, peinte sur la rétine, est plus petite. Quand je vois par exemple un homme et un arbre à cent pas, ou bien plusieurs étoiles dans le ciel, je ne juge pas que l'homme soit plus éloigné que l'arbre, et les petites étoiles plus éloignées que les plus grandes, quoique les images de l'homme et des petites étoiles qui sont peintes sur la rétine, soient plus petites que celles de l'arbre et des grandes étoiles; il faut encore savoir par l'expérience du sentiment la grandeur de l'objet pour pouvoir juger à peu près de son éloignement: et parce que je sais ou que j'ai vu plusieurs fois qu'une maison est plus grande qu'un homme, quoique l'image d'une maison soit plus grande que celle d'un homme, je ne la juge pas néanmoins ou je ne la vois pas plus proche [1]. Il en est de même des étoiles. Nos yeux nous les représentent toutes dans une même distance, quoiqu'il soit très-raisonnable d'en croire quelques-unes beaucoup plus éloignées de nous que les autres. Ainsi il y a une infinité d'objets dont nous ne pouvons point savoir la distance, puisqu'il y en a une infinité dont nous ne connaissons point la grandeur.

Nous jugeons encore de l'éloignement de l'objet par la force avec laquelle il agit sur nos yeux, parce qu'un objet éloigné agit bien plus faiblement qu'un autre; et par la distinction et la netteté de l'image qui se forme dans l'œil, parce que quand l'objet est éloigné il faut que le trou de l'œil s'ouvre davantage, et par conséquent que les rayons se rassemblent un peu confusément. C'est pour cela que les objets peu éclairés,

[1] Voy. les *Éclaircissements* sur ce ch. dans la *Réponse à M. Régis.*

ou que nous voyons confusément, nous paraissent plus éloignés qu'ils ne sont, et, au contraire, que les corps lumineux, et que nous voyons distinctement, nous paraissent plus proches. Il est assez clair que ces derniers moyens ne sont pas assurés pour juger avec quelque certitude de la distance des objets ; et on ne veut point s'y arrêter pour venir enfin au dernier de tous, qui est celui qui aide le plus l'imagination et qui porte plus facilement l'âme à juger que les objets sont fort éloignés.

Le sixième donc et le principal moyen consiste en ce que l'œil ne rapporte point à l'âme un seul objet séparé des autres, mais qu'il lui fait voir aussi tous ceux qui se trouvent entre nous et l'objet principal que nous considérons.

Quand par exemple nous regardons un clocher assez éloigné, nous voyons d'ordinaire dans le même temps plusieurs terres et plusieurs maisons entre nous et lui ; et parce que nous jugeons de l'éloignement de ces terres et de ces maisons, et que cependant nous voyons que le clocher est au delà, nous jugeons aussi qu'il est bien plus éloigné et même plus gros et plus grand que si nous le voyions tout seul. Cependant l'image qui s'en trace au fond de l'œil est toujours d'une égale grandeur, soit qu'il y ait des terres et des maisons entre nous et lui, soit qu'il n'y en ait point, pourvu que nous le voyions d'un lieu également distant, comme on le suppose. Ainsi nous jugeons de la grandeur des objets par l'éloignement où nous les croyons ; et les corps que nous voyons entre nous et les objets aident beaucoup notre imagination à juger de leur éloignement, de même que nous jugeons de la grandeur de notre durée ou du temps qui s'est passé depuis que nous avons fait quelque action par le souvenir confus des choses que nous avons faites ou des

pensées que nous avons eues successivement depuis cette action. Car ce sont toutes ces pensées et toutes ces actions qui se sont succédé les unes aux autres qui aident notre esprit à juger de la longueur de quelque temps ou de quelque partie de notre durée; ou plutôt le souvenir confus de toutes ces pensées successives est la même chose que le jugement de notre durée, comme la vue confuse des terres qui sont entre nous et un clocher est la même chose que le jugement naturel de l'éloignement du clocher, car ces jugements ne sont que des sensations composées [1].

De là il est facile de reconnaître la véritable raison pourquoi la lune nous paraît plus grande lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute sur l'horizon; car lorsqu'elle se lève elle nous paraît éloignée de plusieurs lieues et même au delà de l'horizon sensible ou des terres qui terminent notre vue, au lieu que nous ne la jugeons qu'environ à une demi-lieue de nous ou sept ou huit fois plus élevée que nos maisons lorsqu'elle est montée sur notre horizon. Ainsi nous la jugeons beaucoup plus grande quand elle est proche de l'horizon que lorsqu'elle en est fort éloignée, parce que nous la jugeons beaucoup plus éloignée de nous lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort haute sur notre horizon.

Il est vrai qu'un très-grand nombre de philosophes attribuent ce que nous venons de dire aux vapeurs qui s'élèvent de la terre. Ils prétendent que les vapeurs rompant les rayons des objets, elles les font paraître plus grands. Mais il est certain qu'ils se trompent, car les réfractions n'augmentent que leur élévation sur l'horizon, et elles diminuent au contraire quelque peu l'angle visuel sous lequel ils sont vus. Elles n'empê-

[1] Voy. les *Eclairc.* sur ce ch. dans la *Rép. à M. Régis.*

chent pas que l'image qui se trace au fond de nos yeux, lorsque nous voyons la lune qui se lève, ne soit plus petite que celle qui s'y forme lorsqu'il y a longtemps qu'elle est levée.

Les astronomes qui mesurent le diamètre des planètes remarquent que celui de la lune s'agrandit à proportion qu'elle s'éloigne de l'horizon, et par conséquent à proportion qu'elle nous paraît plus petite : ainsi le diamètre de l'image que nous en avons dans le fond de nos yeux est plus petit lorsque nous la voyons plus grande. En effet lorsque la lune se lève, elle est plus éloignée de nous du diamètre de la terre que lorsqu'elle est perpendiculairement sur notre tête ; et c'est là la raison pour laquelle son diamètre s'agrandit lorsqu'elle monte sur l'horizon, parce qu'alors elle s'approche de nous.

Ce qui fait donc que nous la voyons plus grande lorsqu'elle se lève n'est point la réfraction que souffrent ses rayons dans les vapeurs qui sortent de la terre, puisque l'image qui est formée de ces rayons est alors plus petite; mais c'est le jugement naturel qui se forme en nous de son éloignement, à cause qu'elle nous paraît au delà des terres que nous voyons fort éloignées de nous, comme l'on a expliqué auparavant; et l'on s'étonne que des philosophes tiennent que la raison de cette apparence et de cette tromperie de nos sens soit plus difficile à trouver que les plus grandes *équations* d'algèbre.

Ce moyen que nous avons pour juger de l'éloignement de quelque objet par la connaissance de la distance des choses qui sont entre nous et lui, nous est souvent assez utile quand les autres moyens dont j'ai parlé ne nous peuvent de rien servir; car nous pouvons juger par ce dernier moyens que de certains objet sont éloignés de nous de plusieurs lieues, ce que nous ne

pouvons pas faire par les autres. Cependant, si on l'examine, on y trouvera plusieurs défauts.

Car premièrement ce moyen ne nous sert que pour les objets qui sont sur la terre, puis qu'on n'en peut faire usage que très-rarement et même fort inutilement pour ceux qui sont dans l'air ou dans les cieux. Secondement, on ne s'en peut servir sur la terre que pour des choses éloignées de peu de lieues. En troisième lieu, il faut être assuré qu'il ne se trouve entre nous et l'objet ni vallées, ni montagnes, ni autre chose semblable qui nous empêche de nous servir de ce moyen. Enfin je crois qu'il n'y a personne qui n'ait fait assez d'expériences sur ce sujet pour être persuadé qu'il est extrêmement difficile de juger avec quelque certitude de l'éloignement des objets par la vue sensible des choses qui se trouvent entre eux et nous, et on ne s'y est peut-être que trop arrêté.

Voilà tous les moyens que nous avons pour juger de la distance des objets ; on y a fait remarquer des défauts considérables, et on en doit conclure que les jugements qui sont appuyés sur des moyens si peu sûrs doivent être aussi très-incertains.

Il est facile de là de faire voir la vérité des propositions que j'ai avancées. On a supposé l'objet C assez éloigné d'A, dont il peut en plusieurs rencontres s'avancer vers D ou s'approcher vers B, sans qu'on le reconnaisse, puisqu'on n'a pas de moyen assuré pour juger de sa distance. Il peut même reculer vers D lorsqu'on le croira s'approcher vers B, parce que l'image de l'objet s'augmente et s'agrandit quelquefois sur le nerf optique, soit à cause que la matière transparente qui est entre l'objet et l'œil peut faire une plus grande réfraction en un temps qu'en un autre, soit parce qu'il arrive quelquefois de petits tremblements à ce nerf, soit enfin parce que l'impression que

fait l'union peu exacte des rayons sur ce même nerf se répand et se communique aux parties qui n'en devaient point être agitées, ce qui peut venir de plusieurs causes différentes. Ainsi l'image des mêmes objets se trouvant plus grande dans ces occasions, elle donne sujet à l'âme de croire que l'objet s'approche. Il en faut dire autant des autres propositions.

Avant que de finir ce chapitre, il faut remarquer qu'il nous importe beaucoup, pour la conservation de notre vie, de connaître mieux le mouvement ou le repos des corps à proportion qu'ils sont plus proches de nous, et qu'il nous est assez inutile de savoir avec exactitude la vérité de ces choses quand elles se passent dans des lieux fort éloignés. Car cela montre évidemment que ce que j'ai avancé généralement de tous les sens, qu'ils ne nous font connaître les choses que par rapport à la conservation de notre corps et non pas selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, se trouve exactement vrai en cette rencontre, puisque nous connaissons mieux le mouvement ou le repos des objets à proportion qu'ils s'approchent de nous, et que nous ne saurions juger par les sens quand ils sont si éloignés qu'il semble qu'ils n'aient plus ou presque plus de rapport à nos corps; comme quand ils sont à cinq ou six cents pas de nous, s'ils sont d'une grandeur médiocre; ou même plus près que cela, s'ils sont plus petits, on enfin plus loin de quelque chose, s'ils sont plus grands.

CHAPITRE X

Des erreurs touchant les qualités sensibles. — I. Distinction de l'âme et du corps. II. — Explication des organes des sens. — III. A quelle partie du corps l'âme est immédiatement unie. — IV. Ce que les objets font sur les corps. — V. Ce qu'ils produisent dans l'âme, et les raisons pour lesquelles l'âme n'aperçoit point les mouvements des fibres du corps. — VI. Quatre choses que l'on confond dans chaque sensation.

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que les jugements que nous formons sur le rapport de nos yeux touchant l'étendue, la figure et le mouvement, ne sont jamais exactement vrais : cependant il faut tomber d'accord qu'ils ne sont pas entièrement faux; ils renferment au moins cette vérité, qu'il y a hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements quels qu'ils soient.

Il est vrai que nous voyons souvent des choses qui ne sont point et qui ne furent jamais, et que nous ne devons pas conclure qu'une chose soit hors de nous de cela seul que nous la voyons hors de nous. Il n'y a point de liaison nécessaire entre la présence d'une idée à l'esprit d'un homme et l'existence de la chose que cette idée représente, et ce qui arrive à ceux qui dorment ou qui sont en délire le prouve suffisamment. Mais cependant on peut assurer qu'il y a ordinairement hors de nous de l'étendue, des figures et des mouvements lorsque nous en voyons. Ces choses ne sont point seulement imaginaires, elles sont réelles, et nous

ne nous trompons point de croire qu'elles ont une existence réelle et indépendante de notre esprit, quoiqu'il soit très difficile de le prouver démonstrativement[1].

Il est donc constant que les jugements que nous faisons touchant l'étendue, les figures et les mouvements des corps, renferment quelque vérité ; mais il n'en est pas de même de ceux que nous faisons touchant la lumière, les couleurs, les saveurs, les odeurs et toutes les autres qualités sensibles ; car la vérité ne s'y rencontre jamais, comme nous l'allons faire voir dans le reste de ce premier livre.

On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs, parce qu'on ne les croit pas fort différentes et qu'on ne les peut expliquer séparément. L'on sera même obligé de parler des autres qualités sensibles en général en même temps que l'on traitera de ces deux-ci, parce qu'elles s'expliqueront par les mêmes principes. Il faut apporter beaucoup d'attention aux choses qui suivent ; car elles sont de la dernière conséquence, et bien différentes pour leur utilité de celles qui ont procédé.

I. Je suppose d'abord qu'on sache bien distinguer l'âme du corps par les attributs positifs et par les propriétés qui conviennent à ces deux substances. Le corps n'est que l'étendue en longueur, largeur et profondeur, et toutes ses propriétés ne consistent que dans le repos et le mouvement, et dans une infinité de figures différentes ; car il est clair : 1° que l'idée de l'étendue représente une substance, puisqu'on peut penser à l'étendue sans penser à autre chose ; 2° et cette idée ne peut représenter que des rapports de dis-

[1] Voy. les *Eclairc.*
[2] *Entr. sur la Métaph.*
[3] *Entr.* n. 1, 2.

tance ou successifs ou permanents, c'est-à-dire des mouvements et des figures. Comme on ne se trompe point quand on ne croit que ce qu'on conçoit, il ne faut attribuer aux corps que les propriétés que je viens de dire. L'âme, au contraire, c'est ce moi qui pense, qui sent, qui veut : c'est la substance où se trouvent toutes les modifications dont j'ai sentiment intérieur, et qui ne peuvent subsister que dans l'âme qui les sent. Ainsi il ne faut attribuer à l'âme aucune propriété différente de ses diverses pensées. Je suppose donc que l'on sache bien distinguer l'âme du corps; que si ce que je viens de dire ne suffit pas pour faire sentir la différence de ces deux substances, on peut lire et méditer quelques endroits de saint Augustin, comme le chapitre 10 du livre de la *Trinité*, les chapitres 4 et 14 du livre de la *Quantité de l'âme*, ou les *Méditations* de M. Descartes, principalement ce qui regarde la distinction de l'âme et du corps; ou enfin le sixième discours du *Discernement de l'âme et du corps*, de M. de Cordemoy.

II. Je suppose aussi qu'on sache l'anatomie des organes des sens, et qu'ils sont composés de petits filets qui ont leur origine dans le milieu du cerveau ; qu'ils se répandent dans tous nos membres où il y a du sentiment, et qu'ils viennent enfin aboutir, sans aucune interruption, jusqu'aux parties extérieures du corps ; que, pendant que l'on veille et qu'on est en santé, on ne peut en remuer un bout que l'autre ne se remue en même temps, à cause qu'ils sont toujours un peu bandés ; de même qu'il arrive à une corde bandée, de laquelle on ne peut remuer une partie sans que l'autre soit ébranlée.

Il faut aussi savoir que ces filets peuvent être remués en deux manières, ou bien par le bout qui est hors du cerveau, ou par le bout qui est dans le cerveau. Si ces

filets sont agités au dehors par l'action des objets, et que leur agitation ne se communique point jusqu'au cerveau, comme il arrive dans le sommeil, l'âme n'en reçoit pour lors aucune sensation nouvelle. Mais si ces petits filets sont remués dans le cerveau par le cours des esprits animaux ou par quelqu'autre cause, l'âme aperçoit quelque chose, quoique les parties de ces filets, qui sont hors du cerveau et répandus dans toutes les parties de notre corps, soient dans un parfait repos, comme il arrive encore pendant qu'on dort.

III. Il est bon de remarquer ici, en passant, que l'expérience apprend qu'il peut arriver que nous sentions de la douleur dans des parties de notre corps qui nous ont été entièrement coupées, parce que les filets du cerveau, qui leur répondent, étant ébranlés de la même manière que si elles étaient effectivement blessées, l'âme sent dans ces parties imaginaires une douleur très-réelle. Car toutes ces choses montrent visiblement que l'âme réside immédiatement dans la partie du cerveau à laquelle tous les organes des sens aboutissent : je veux dire qu'elle y sent tous les changements qui s'y passent par rapport aux objets qui les ont causés ou qui ont accoutumé de les causer, et qu'elle n'aperçoit ce qui se passe au dehors decette partie que par l'entremise des fibres qui y aboutissent, ou, si l'on veut, par les diverses secousses des esprits contenus dans ces fibres. Cela posé et bien conçu, il ne sera pas fort difficile de voir comment la sensation se fait : ce qu'il faut expliquer par quelque exemple.

IV. Lorsqu'on appuie la pointe d'une aiguille sur sa main, cette pointe remue et sépare les fibres de la chair. Ces fibres sont étendues depuis cet endroit jusqu'au cerveau ; et, quand on veille, elles sont assez bandées pour ne pouvoir être ébranlées que celles du cerveau ne le soient. Il s'ensuit donc que les extrémités

de ces fibres, qui sont dans le cerveau, sont aussi remuées. Si le mouvement des fibres de la main est modéré, celui des fibres du cerveau le sera aussi ; et si ce mouvement est assez violent pour rompre quelque chose sur la main, il sera de même plus fort et plus violent dans le cerveau.

De même, si on approche sa main du feu, les petites parties du bois qu'il pousse continuellement en fort grand nombre et avec beaucoup de violence, comme la raison le démontre au défaut de la vue, viennent heurter contre ces fibres et leur communiquent une partie de leur agitation. Si cette action est modérée, celle des extrémités des fibres du cerveau, qui répondent à la main, sera modérée ; et si ce mouvement est assez violent dans la main pour en séparer quelques parties, comme il arrive quand on se brûle, le mouvement des fibres intérieures du cerveau sera, à proportion, plus fort et plus violent. Voilà ce qu'on peut concevoir qui arrive à notre corps quand les objets nous frappent. Il faut maintenant voir ce qui arrive à notre âme.

V. Elle réside principalement, s'il est permis de le dire ainsi, dans cette partie du cerveau où tous les filets de nos nerfs aboutissent ; elle y est pour entretenir et pour conserver toutes les parties de notre corps ; et, par conséquent, il faut qu'elle soit avertie de tous les changements qui y arrivent, et qu'elle puisse distinguer ceux qui sont conformes à la constitution de son corps d'avec les autres, parce qu'il lui serait inutile de les reconnaître absolument et sans ce rapport à son corps. Ainsi, quoique tous ces changements de nos fibres ne consistent, selon la vérité, que dans des mouvements qui ne diffèrent ordinairement que du plus et du moins, il est nécessaire que l'âme les regarde comme des changements essentiellement différents car encore qu'en eux-mêmes ils ne diffèrent que très-

peu, on les doit toutefois considérer comme essentiellement différents par rapport à la conservation du corps.

Le mouvement, par exemple, qui cause la douleur ne diffère assez souvent que très-peu de celui qui cause le chatouillement. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait de différence essentielle entre ces deux mouvements ; mais il est nécessaire qu'il y ait une différence essentielle entre le chatouillement et la douleur que ces deux mouvements causent dans l'âme, car l'ébranlement des fibres qui accompagne le chatouillement témoigne à l'âme la bonne constitution de son corps, qu'il a assez de force pour résister à l'impression de l'objet, et qu'elle ne doit point appréhender qu'il en soit blessé. Mais le mouvement qui accompagne la douleur étant quelque peu plus violent, il est capable de rompre quelque fibre du corps, et l'âme en doit être avertie par quelque sensation désagréable, afin qu'elle y prenne garde. Ainsi, quoique les mouvements qui se passent dans le corps ne diffèrent que du plus et du moins en eux-mêmes, si néanmoins on les considère par rapport à la conservation de notre vie, on peut dire qu'ils diffèrent essentiellement [1].

C'est pour cela que notre âme n'aperçoit point les ébranlements que les objets excitent dans les fibres de notre chair. Il lui serait assez inutile de les connaître, et elle n'en tirerait pas assez de lumière pour juger si les choses qui nous environnent seraient capables de détruire ou d'entretenir l'économie de notre corps ; mais elle se sent touchée de sentiments qui diffèrent essentiellement, et qui, marquant précisément les qualités des objets par rapport à son corps, lui font sentir

[1] Ce raisonnement confus, ou ce jugement naturel qui applique au corps ce que l'âme sent, n'est qu'une sensation composée. Voyez ce que j'ai dit auparavant des jugements naturels, et le premier ch. du troisième livre.

très-distinctement si ces objets sont capables de lui nuire.

Il faut, de plus, considérer que si l'âme n'apercevait que ce qui se passe dans sa main quand elle se brûle, si elle n'y voyait que le mouvement et la séparation de quelques fibres, elle ne s'en mettrait guère en peine; et même elle pourrait quelquefois, par fantaisie ou par caprice, y prendre quelque satisfaction, comme ces fantasques qui se divertissent à tout rompre dans leurs emportements et dans leurs débauches.

Ou bien, de même qu'un prisonnier ne se mettrait guère en peine s'il voyait qu'on démolît les murailles qui l'enferment, et que même il s'en réjouirait dans l'espérance d'être bientôt délivré; ainsi, si nous n'apercevions que la séparation des parties de notre corps lorsque nous nous brûlons ou que nous recevons quelque blessure, nous nous persuaderions bientôt que notre bonheur n'est pas d'être renfermés dans un corps qui nous empêche de jouir des choses qui nous doivent rendre heureux, et ainsi nous serions bien aises de le voir détruire.

Il s'esnuit de là que c'est avec une grande sagesse que l'auteur de l'union de notre âme avec notre corps a ordonné que nous sentions de la douleur quand il arrive au corps un changement capable de lui nuire, comme quand une aiguille entre dans la chair ou que le feu en sépare quelques parties, et que nous sentions du chatouillement ou une chaleur agréable quand ces mouvements sont modérés, sans apercevoir la vérité de ce qui se passe dans notre corps ni les mouvements de ces fibres dont nous venons de parler.

Premièrement, parce qu'en sentant de la douleur et du plaisir, qui sont des choses qui diffèrent bien davantage que du plus ou du moins, nous distinguons avec plus de facilité les objets qui en sont l'occasion.

secondement, parce que cette voie de nous faire connaître si nous devons nous unir aux corps qui nous environnent ou nous en séparer est la plus courte, et qu'elle occupe moins la capacité d'un esprit qui n'est fait que pour Dieu; enfin, parce que la douleur et le plaisir étant des modifications de notre âme, qu'elle sent par rapport à son corps et qui la touchent bien davantage que la connaissance du mouvement de quelques fibres qui lui appartiendraient, cela l'oblige à s'en mettre fort en peine, et fait une union très-étroite entre l'une et l'autre partie de l'homme. Il est donc évident de tout ceci que les sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps, et non pour nous apprendre la vérité.

Ce que l'on vient de dire du chatouillement et de la douleur se doit entendre généralement de toutes les autres sensations, comme on le verra mieux dans la suite. On a commencé par ces deux sentiments plutôt que par les autres, parce que ce sont les plus vifs et qu'ils font concevoir plus sensiblement ce que l'on voulait dire.

Il est présentement très-facile de faire voir que nous tombons en une infinité d'erreurs touchant la lumière et les couleurs, et généralement touchant toutes les qualités sensibles, comme le froid, le chaud, les odeurs, les saveurs, le son, la douleur, le chatouillement; et, si je voulais m'arrêter à rechercher en particulier toutes celles où nous tombons sur tous les objets de nos sens, des années entières ne suffiraient pas pour les déduire, parce qu'elles sont presque infinies. Ainsi ce sera assez d'en parler en général.

Dans presque toutes les sensations il y a quatre choses différentes, que l'on confond, parce qu'elles se font toutes ensemble et comme en un instant. C'est là le principe de toutes les autres erreurs de nos sens.

VI. La première est l'*action* de l'objet, c'est-à-dire dans la chaleur, par exemple, l'*impulsion* et le mouvement des petites parties du bois contre les fibres de la main.

La seconde est la *passion* de l'organe du sens, c'est-à-dire l'agitation des fibres de la main causée par celle des petites parties du feu, laquelle agitation se communique jusque dans le cerveau, parce qu'autrement l'âme ne sentirait rien.

La troisième est la *passion*, la sensation ou la perception de l'âme, c'est-à-dire ce que chacun sent quant il est auprès du feu.

La quatrième est le *jugement* que l'âme fait, que ce qu'elle sent est dans sa main et dans le feu. Or, ce jugement est naturel, ou plutôt ce n'est qu'une sensation composée ; mais cette sensation ou ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'âme a pris une si grande habitude de faire, qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher.

Voilà quatre choses bien différentes, comme l'on peut voir, lesquelles on n'a pas soin de distinguer et que l'on est porté à confondre à cause de l'union étroite de l'âme et du corps, laquelle nous empêche de bien démêler les propriétés de la matière d'avec celles de l'esprit.

Il est cependant facile de reconnaître, que de ces quatre choses qui se passent en nous, quand nous sentons quelque objet, les deux premières appartiennent au corps, et que les deux autres ne peuvent appartenir qu'à l'âme, pourvu qu'on ait un peu médité sur la nature de l'âme et du corps, comme on l'a dû faire, ainsi que je l'ai supposé ; mais il faut expliquer ces choses en particulier.

CHAPITRE XI

I. De l'erreur où l'on tombe touchant l'action des objets contre les fibres extérieures de nos sens. — II. Cause de cette erreur. — III. Objection et réponse.

On traitera dans ce chapitre et dans les trois suivants, de ces quatre choses que nous venons de dire que l'on confondait et que l'on prenait pour une simple sensation; et on expliquera seulement, en général, les erreurs dans lesquelles nous tombons : parce que si on voulait entrer dans le détail, ce ne serait jamais fait. On espère toutefois mettre l'esprit des lecteurs en état de découvrir avec une très-grande facilité toutes les erreurs où les sens nous peuvent porter ; mais on leur demande pour cela qu'ils méditent avec quelque application, tant sur les chapitres qui suivent que sur celui qu'ils viennent de lire.

I. La première de ces choses que nous confondons dans chacune de nos sensations est l'action des objets sur les fibres extérieures de notre corps. Il est certain qu'on ne met presque jamais de différence entre la sensation de l'âme et cette action des objets, et cela n'a pas besoin de preuve. Presque tous les hommes s'imaginent que la chaleur, par exemple, que l'on sent, est dans le feu qui la cause, que la lumière est dans l'air, et que les couleurs sont sur les objets colorés. Ils ne pensent point aux mouvements des corps impercep-

tibles qui causent ces sentiments ou plutôt qui les accompagnent.

II. Il est vrai qu'ils ne jugent pas que la douleur soit dans l'aiguille qui les pique, de même qu'ils jugent que la chaleur est dans le feu ; mais c'est que l'aiguille et son action sont visibles, et que les petites parties du bois qui sortent du feu et leur mouvement contre nos mains ne se voient pas. Ainsi ne voyant rien qui frappe nos mains quand nous nous chauffons, et y sentant de la chaleur, nous jugeons naturellement que cette chaleur est dans le feu, faute d'y voir autre chose.

De sorte qu'il est ordinairement vrai que nous attribuons nos sensations aux objets, quand les causes de ces sensations nous sont inconnues ; et parce que la douleur et le chatouillement sont produits avec des corps sensibles, comme avec une aiguille et une plume que nous voyons et que nous touchons, nous ne jugeons pas à cause de cela qu'il y ait rien de semblable à ces sentiments dans les objets qui nous les causent.

III. Il est vrai néanmoins que nous ne laissons pas de juger que la brûlure n'est pas dans le feu, mais seulement dans la main, quoiqu'elle ait pour cause les petites parties du bois aussi bien que la chaleur, laquelle toutefois nous attribuons au feu : mais la raison de ceci est que la brûlure est une espèce de douleur ; car ayant jugé plusieurs fois que la douleur n'est pas dans le corps extérieur qui la cause, nous sommes portés à faire encore le même jugement de la brûlure.

Ce qui nous porte encore à en juger de la sorte, c'est que la douleur ou la brûlure appliquent fortement notre âme aux parties de notre corps, et cela nous détourne de penser à autre chose. Ainsi l'esprit attache la sensation de la brûlure à l'objet qui lui est le plus présent ; et parce que nous reconnaissons un peu après que la

brûlure a laissé quelques marques visibles dans la partie où nous avons senti de la douleur, cela nous confirme dans le jugement que nous avons fait que la brûlure est dans la main.

Mais cela n'empêche pas qu'on ne doive recevoir cette règle générale : que *nous avons coutume d'attribuer nos sensations aux objets, toutes les fois qu'ils agissent sur vous par le mouvement de quelques parties invinsibles ;* et c'est pour cette raison que l'on croit ordinairement que les couleurs, la lumière, les odeurs, les saveurs, le son, et quelques autres sentiments, sont dans l'air ou dans les objets extérieurs qui les causent, parce que toutes ces sensations sont produites en nous par le mouvement de quelques corps imperceptibles [1].

[1] J'expliquerai ci-dessous en quel sens les objets sont causes de nos sensations.

CHAPITRE ~~XIII~~ XII

I. Des erreurs touchant les mouvements des fibres de nos sens. — II. Que nous n'apercevons pas ces mouvements, ou que nous les confondons avec nos sensations. — III. Expérience qui le prouve. — IV. Trois sortes de sensations. — V. Les erreurs qui les accompagnent.

I. La seconde chose qui se trouve dans chacune des sensations est l'ébranlement des fibres de nos nerfs qui se communique jusqu'au cerveau, et nous nous trompons en ce que nous confondons toujours cet ébranlement avec la sensation de l'âme, et que nous jugeons qu'il n'y a point de tel ébranlement lorsque nous n'en apercevons point par les sens.

II. Nous confondons, par exemple, l'ébranlement que le feu excite dans les fibres de notre main, avec la sensation de chaleur, et nous disons que la chaleur est dans notre main ; mais parce que nous ne sentons point l'ébranlement que les objets visibles font sur le nerf optique qui est au fond de l'œil, nous pensons que ce nerf n'est point ébranlé et qu'il n'est point couvert des couleurs que nous voyons; nous jugeons au contraire qu'il n'y a que l'objet extérieur sur lequel ces couleurs soient répandues. Cependant on peut voir par l'expérience qui suit que les couleurs sont presque aussi fortes et aussi vives sur le fond du nerf optique que sur les objets visibles.

III. Que l'on prenne un œil de bœuf nouvellement tué, qu'on ôte les peaux qui sont à l'opposite de la

prunelle à l'endroit où est le nerf optique et qu'on mette en leur place quelque morceau de papier assez mince pour être transparent ; cela fait, qu'on mette cet œil au trou d'une fenêtre, en sorte que la prunelle soit à l'air, et que le derrière de l'œil soit dans la chambre, qu'il faut bien fermer afin qu'elle soit fort obscure, et alors on verra toutes les couleurs des objets qui sont hors de la chambre répandues sur le fond de l'œil, mais peints à la renverse. Que s'il arrive que ces couleurs ne soient pas assez vives, il faudra allonger l'œil en le pressant par les côtés, si les objets qui se peignent au fond de l'œil sont trop proches, ou bien le faire plus court si les objets sont trop éloignés

On voit bien par cette expérience que nous devrions juger ou sentir les couleurs au fond de nos yeux, de même que nous jugeons que la chaleur est dans nos mains, si nos sens nous étaient donnés pour découvrir la vérité, et si nous nous conduisions par raison dans les jugements que nous formons sur les objets de nos sens.

Mais pour rendre quelque raison de toute la bizarrerie de nos jugements sur les qualités sensibles, il faut considérer que l'âme est unie si étroitement à son corps, et qu'elle est encore devenue si charnelle depuis le péché, qu'elle lui attribue beaucoup de choses qui n'appartiennent qu'à elle-même, et qu'elle ne se distingue presque plus d'avec lui. De sorte qu'elle ne lui attribue pas seulement toutes les sensations dont nous parlons à présent, mais aussi la force d'imaginer, et même quelquefois la puissance de raisonner; car il y a eu un grand nombre de philosophes assez stupides et assez grossiers pour croire que l'âme n'était que la plus déliée et la plus subtile partie du corps.

Si l'on veut bien lire Tertullien, on ne verra que trop de preuves de ce que je dis, puisqu'il est lui-même de ce



sentiment après un très-grand nombre d'auteurs qu'il rapporte. Cela est si vrai, qu'il tâche de prouver dans le livre *De l'Ame* que la foi, l'Écriture et même les révélations particulières nous obligent de croire que l'âme est corporelle [1], et il ne faut pas s'en étonner puisqu'il est tombé dans cet excès de folie de s'imaginer que Dieu même était corporel. Je ne veux point réfuter ces sentiments, parce que j'ai supposé qu'on devait avoir lu quelques ouvrages de saint Augustin, ou de M. Descartes, qui auront assez fait voir l'extravagance de ces pensées, et qui auront assez affermi l'esprit dans la distinction de l'étendue et de la pensée, de l'âme et du corps.

L'âme est donc si aveugle qu'elle se méconnaît elle-même, et qu'elle ne voit pas que ses propres sensations lui appartiennent; mais, pour expliquer ceci, il faut distinguer dans l'âme trois sortes de sensations, quelques-unes fortes et vives, quelques autres faibles et languissantes, et enfin de moyennes entre les unes et les autres.

IV. Les sensations fortes et vives sont celles qui étonnent l'esprit et qui le réveillent avec quelque force, parce qu'elles lui sont fort agréables ou fort incommodes; telles sont la douleur, le chatouillement, le grand froid, le grand chaud, et généralement toutes celles qui ne sont pas seulement accompagnées de vestiges dans le cerveau, mais encore de quelque mouvement des esprits vers les parties intérieures du corps, c'est-à-dire de quelques mouvements des esprits, propres à exciter les passions, comme nous expliquerons ailleurs.

Les sensations faibles et languissantes sont celles qui touchent fort peu l'âme, et qui ne lui sont ni fort

[1] *Aug. Ep.* 157.

agréables ni fort incommodes, comme la lumière médiocre, toutes les couleurs, les sons ordinaires et assez faibles, etc.

Enfin, j'appelle moyennes entre les fortes et les faibles ces sortes de sensations qui touchent l'âme médiocrement, comme une grande lumière, un son violent, etc. Or, il faut remarquer qu'une sensation faible et languissante peut devenir moyenne, et enfin forte et vive. La sensation, par exemple, qu'on a de la lumière est faible quand la lumière d'un flambeau est languissante ou que le flambeau est éloigné ; mais cette sensation peut devenir moyenne si l'on approche le flambeau assez près de nous ; et enfin, elle peut devenir très-forte et très-vive si l'on approche le flambeau si près de ses yeux qu'on en soit ébloui, ou bien quand on regarde le soleil. Ainsi la sensation de la lumière peut être forte, faible ou moyenne, selon ses différents degrés.

V. Voici donc les jugements que notre âme fait de ces trois sortes de sensations, on nous pouvons voir qu'elle suit presque toujours aveuglément les impressions sensibles ou les jugements naturels des sens, et qu'elle se plaît pour ainsi dire à se répandre sur tous les objets qu'elle considère en se dépouillant de ce qu'elle a pour les en revêtir.

Les premières de ces sensations sont si vives et si touchantes, que l'âme ne peut presque s'empêcher de reconnaître qu'elles lui appartiennent en quelque façon, de sorte qu'elle ne juge pas seulement qu'elles sont dans les objets, mais elle les croit aussi dans les membres de son corps, lequel elle considère comme une partie d'elle-même. Ainsi elle juge que le froid et le chaud ne sont pas seulement dans la glace et dans le feu, mais qu'ils sont aussi dans ses propres mains.

Pour les sensations languissantes, elles touchent si peu l'âme, qu'elle ne croit pas qu'elles lui appartien-

nent ni qu'elles soit au dedans d'elle-même, ni aussi dans son propre corps, mais seulemeut dans les objets. C'est pour cette raison que nous ôtons la lumière et les couleurs à notre âme et à nos propres yeux pour en parer les objets de dehors, quoique la raison nous apprenne qu'elles ne se trouvent point dans l'idée que nous avons de la matière, et que l'expérience nous fasse voir que nous les devrions juger dans nos yeux aussi bien que sur les objets, puisque nous les y voyons aussi bien que dans les objets, comme j'aî prouvé par l'expérience d'un œil de bœuf mis au trou d'une fenêtre.

Or, la raison pour laquelle tous les hommes ne voient point d'abord que les couleurs, les odeurs, les saveurs, et toutes les autres sensations, sont des modifications de leur âme, c'est que nous n'avons point d'idée claire de notre âme; car lorsque nous connaissons une chose par l'idée qui la représente, nous connaissons clairement les modifications qu'elle peut avoir. Tous les hommes conviennent que la rondeur, par exemple, est une modification de l'étendue, parce tous les hommes connaissent l'étendue par une idée claire qui la représente [1]. Ainsi ne connaissant point notre âme par son idée, comme je l'expliquerai ailleurs, mais seulement par le sentiment intérieur que nous en avons, nous ne savons point par simple vue, mais seulement par raisonnement, si la blancheur, la lumière, les couleurs, et les autres sensations faibles et languissantes sont ou ne sont pas des modifications de notre âme. Mais pour les sensations vives, comme la douleur et le plaisir, nous jugeons facilement qu'elles sont en nous, à cause que nous sentons bien qu'elles nous touchent, et que nous n'avons pas besoin de les connaître par leurs idées pour savoir qu'elles nous appartiennent.

[1] Voy. le ch. VII de la seconde partie du troisième livre.

Pour les sensations moyennes, l'âme s'y trouve fort embarrassée. Car, d'un côté, elle veut suivre les jugements naturels des sens et, pour cela, elle éloigne de soi, autant qu'elle peut, ces sortes de sensations, pour les attribuer aux objets; mais, de l'autre côté, elle ne peut qu'elle ne sente au dedans d'elle-même qu'elles lui appartiennent, principalement quand ces sensations approchent de celles que j'ai nommées fortes et vives. De sorte que voici comme elle se conduit dans le jugement qu'elle en fait : si la sensation la touche assez fort, elle la juge dans son propre corps aussi bien que dans l'objet; si elle ne la touche que très-peu, elle ne la juge que dans l'objet, et, si cette sensation est exactement moyenne entre les fortes et les faibles, alors l'âme ne sait plus qu'en croire, lorsqu'elle n'en juge que par les sens.

Par exemple, si on regarde une chandelle d'un peu loin, l'âme juge que la lumière n'est que dans l'objet; si on la met tout proche de ses yeux, l'âme juge qu'elle n'est pas seulement dans la chandelle, mais aussi dans ses yeux; qui si on la retire environ à un pied de soie, l'âme demeure quelque temps sans juger si cette lumière n'est que dans l'objet. Mais elle ne s'avise jamais de penser, comme elle devait faire, que la lumière n'est et ne peut être une propriété ou une modification de la matière, et qu'elle n'est qu'au dedans d'elle-même, parce qu'elle ne pense pas à se servir de sa raison pour découvrir la vérité de ce qui en est, mais seulement de ses sens, qui ne la découvrent jamais et qui ne sont donnés que pour la conservation du corps.

Or, la cause pour laquelle l'âme ne se sert pas de sa raison, c'est-à-dire de sa pure intellection, quand elle considère un objet qui peut être aperçu par les sens, c'est que l'âme n'est point touchée par les choses qu'elle aperçoit par la pure intellection, et qu'au

contraire elle l'est très-vivement par les choses sensibles; car l'âme s'applique fort à ce qui la touche beaucoup, et elle néglige de s'appliquer aux choses qui ne la touchent pas. Ainsi, elle conforme presque toujours ses jugements libres aux jugements naturels de ses sens.

Pour juger donc sainement de la lumière et des couleurs, aussi bien que de toutes les autres qualités sensibles, on doit distinguer avec soin le sentiment de couleur d'avec le mouvement du nerf optique, et reconnaître, par la raison, que les mouvements et les impulsions sont des propriétés des corps, et qu'ainsi ils se peuvent rencontrer dans les objets et dans les organes de nos sens; mais que la lumière et les couleurs que l'on voit sont des modifications de l'âme bien différentes des autres, et desquelles aussi l'on a des idées bien différentes.

Car il est certain qu'un paysan, par exemple, voit fort bien les couleurs et qu'il les distingue de toutes les choses qui ne sont point couleur; il est de même certain qu'il n'aperçoit point de mouvement ni dans les objets colorés, ni dans le fond de ses yeux. Donc la couleur n'est point du mouvement. De même, un paysan sent fort bien la chaleur, et il en a une connaissance assez claire pour la distinguer de toutes les choses qui ne sont point chaleur; cependant il ne pense pas seulement que les fibres de sa main soient remuées. La chaleur qu'il sent n'est donc point un mouvement, puisque les idées de chaleur et de mouvement sont différentes, et qu'il peut avoir l'une sans l'autre. Car il n'y a point d'autre raison pour dire qu'un carré n'est pas un rond, que parce que l'idée d'un carré est différente de celle d'un rond, et que l'on peut penser à l'une sans penser à l'autre.

Il ne faut qu'un peu d'attention pour reconnaître

qu'il n'est pas nécessaire que la cause qui nous fait sentir telle ou telle chose la contienne en soi. Car, de même qu'il ne faut pas qu'il y ait de la lumière dans ma main afin que j'en voie quand je me frappe les yeux, il n'est pas aussi nécessaire qu'il y ait de la chaleur dans le feu afin que j'en sente quand je lui présente mes mains, ni que toutes les autres qualités sensibles que je sens soient dans les objets; il suffit qu'ils causent quelque ébranlement dans les fibres de ma chair afin que mon âme qui y est unie soit modifiée par quelque sensation. Il y a point de rapports entre des mouvements et des sentiments, il est vrai; mais il n'y en a point aussi entre le corps et l'esprit, et, puisque la nature, ou la volonté du Créateur, allie ces deux substances, tout opposées qu'elles sont par leur nature, il ne faut pas s'étonner si leurs modifications sont réciproques. Il est nécessaire que cela soit, afin qu'elles ne fassent ensemble qu'un tout.

Il faut bien remarquer que nos sens nous étant donnés seulement pour la conservation de notre corps, il est très à propos qu'ils nous portent à juger comme nous faisons des qualités sensibles. Il nous est bien plus avantageux de sentir la douleur et la chaleur comme étant dans notre corps, que si nous jugions qu'elles ne fussent que dans les objets qui les causent, parce que la douleur et la chaleur étant capables de nuire à nos membres, il est à propos que nous soyons avertis quand ils en sont attaqués, afin d'empêcher qu'ils n'en soient offensés.

Mais il n'en est pas de même des couleurs. Elles ne peuvent d'ordinaire blesser le fond de l'œil, où elles se rassemblent, et il nous est inutile de savoir qu'elles y sont peintes. Ces couleurs ne nous sont nécessaires que pour connaître plus distinctement les objets, et c'est pour cela que nos sens nous portent à les attribuer seulement

aux objets. Ainsi, les jugements auxquels l'impression de nos sens nous porte sont très-justes, si on les considère par rapport à la conservation du corps; mais, néanmoins, ils sont tout à fait bizarres et très-éloignés de la vérité, comme on a déjà vu en partie et comme on le verra encore mieux dans la suite.

CHAPITRE XII

I. De la nature des sensations. — II. Qu'on les connaît mieux qu'on ne croit. — III. Objection et réponse. — IV. Pourquoi l'on s'imagine ne rien connaître de ses sensations. — V. Qu'on se trompe de croire, que tous les hommes ont les mêmes sensations des mêmes objets. — VI. Objection et réponse.

I. La troisième chose qui se trouve dans chacune de nos sensations, ou ce que nous sentons, par exemple, quand nous sommes auprès du feu est une *modification de notre âme par rapport à ce qui se passe dans le corps auquel elle est unie.* Cette modification est agréable quand ce qui se passe dans le corps est propre pour aider la circulation du sang et les autres fonctions de la vie : on la nomme du terme équivoque de chaleur ; et cette modification est pénible et toute différente de l'autre, quand ce qui se passe dans le corps est capable de l'incommoder ou de le brûler, c'est-à-dire quand les mouvements qui sont dans le corps sont capables d'en rompre quelques fibres, et elle s'appelle ordinairement douleur ou brûlure, et ainsi des autres sensations. Mais voici les pensées ordinaires que l'on a sur ce sujet.

II. La première erreur est que l'on croit n'avoir aucune connaissance de ses sensations. Il se trouve tous les jours une infinité de gens qui se mettent fort en peine de savoir ce que c'est que la douleur, le plaisir et les autres sensations ; ils ne demeurent pas d'accord qu'elles ne sont que dans l'âme et qu'elles n'en

sont que des modifications. Il est vrai que ces sortes de gens sont admirables, de vouloir qu'on leur apprenne ce qu'ils ne peuvent ignorer, car il n'est pas possible à un homme d'ignorer entièrement ce que c'est que la douleur quand il la sent.

Une personne, par exemple, qui se brûle la main, distingue fort bien la douleur qu'elle sent d'avec la lumière, la couleur, le son, les saveurs, les odeurs, le plaisir, et d'avec toute autre douleur que celle qu'elle sent; elle la distingue très-bien de l'admiration, du désir, de l'amour; elle la distingue d'un carré, d'un cercle, d'un mouvement; enfin elle la reconnaît fort différente de toutes les choses qui ne sont point cette douleur qu'elle sent. Or, si elle n'avait aucune connaissance de la douleur, je voudrais bien savoir comment elle pourrait connaître avec évidence et certitude que ce qu'elle sent n'est aucune de ces choses.

Nous connaissons donc, en quelque manière, ce que nous sentons immédiatement quand nous voyons des couleurs ou que nous avons quelque autre sentiment, et même il est très-certain que, si nous ne le connaissions pas, nous ne connaîtrions aucun objet sensible; car il est évident que nous ne pourrions pas distinguer, par exemple, l'eau d'avec le vin, si nous ne savions que les sensations que nous avons de l'un sont différentes de celles que nous avons de l'autre, et ainsi de toutes les choses que nous connaissons par les sens.

III. Il est vrai que, si on me presse, et qu'on me demande que j'explique donc ce que c'est que la douleur, le plaisir, la couleur, etc., je ne le pourrai pas faire comme il faut par des paroles; mais il ne s'ensuit pas de là que, si je vois de la couleur ou que je me brûle, je ne connaisse, au moins en quelque manière, ce que je sens actuellement.

Or, la raison pour laquelle toutes les sensations ne peuvent pas bien s'expliquer par des paroles, comme toutes les autres choses, c'est qu'il dépend de la volonté des hommes d'attacher les idées des choses à tels noms qu'il leur plaît. Ils peuvent appeler le ciel *Ouranos*, *Schamajim*, etc., comme les Grecs et les Hébreux; mais ces mêmes hommes n'attachent pas comme il leur plaît leurs sensations à des paroles, ni même à aucune autre chose. Ils ne voient point de couleur quoiqu'on leur en parle, s'ils n'ouvrent les yeux; ils ne goûtent point de saveurs s'il n'arrive quelque changement dans l'ordre des fibres de leur langue et de leur cerveau. En un mot, toutes les sensations ne dépendent point de la volonté des hommes, et il n'y a que celui qui les a faits qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec celle de leur corps. De sorte que si un homme veut que je lui représente de la chaleur ou de la couleur, je ne puis me servir de paroles pour cela; mais il faut que j'imprime dans les organes de ses sens les mouvements auxquels la nature a attaché ces sensations; il faut que je l'approche du feu et que je lui fasse voir des tableaux.

C'est pour cela qu'il est impossible de donner aux aveugles la moindre connaissance de ce que l'on entend par rouge, vert, jaune, etc. Car, puisqu'on ne peut se faire entendre quand celui qui écoute n'a pas les mêmes idées que celui qui parle, il est manifeste que les couleurs n'étant point attachées au son des paroles ou au mouvement du nerf des oreilles, mais à celui du nerf optique, on ne peut pas les représenter aux aveugles, puisque leur nerf optique ne peut être ébranlé par les objets colorés.

IV. Nous avons donc quelque connaissance de nos sensations. Voyons maintenant d'où vient que nous

cherchons encore à les connaître et que nous croyons n'en avoir aucune connaissance. En voici sans doute la raison.

L'âme, depuis le péché, est devenue comme corporelle par inclination. Son amour pour les choses sensibles diminue sans cesse l'union ou le rapport qu'elle a avec les choses intelligibles. Ce n'est qu'avec dégoût qu'elle conçoit les choses qui ne se font point sentir, et elle se lasse incontinent de les considérer. Elle fait tous ses efforts pour produire dans son cerveau quelques images qui les représentent; et elle s'est si fort accoutumée dès l'enfance à cette sorte de conception, qu'elle croit même ne point connaître ce qu'elle ne peut imaginer. Cependant il se trouve plusieurs choses qui, n'étant point corporelles, ne peuvent être représentées à l'esprit par des images corporelles, comme notre âme avec toutes ses modifications. Lors donc que notre âme veut se représenter sa nature et ses propres sensations, elle fait effort pour s'en former une image corporelle; elle se cherche dans tous les êtres corporels; elle se prend tantôt pour l'un et tantôt pour l'autre; tantôt pour l'air, tantôt pour le feu, ou pour l'harmonie des parties de son corps, et, se voulant ainsi trouver parmi les corps et imaginer ses propres modifications, qui sont ses sensations, comme les modifications des corps, il ne faut pas s'étonner si elle s'égare et si elle se méconnaît entièrement elle-même.

Ce qui la porte encore beaucoup à vouloir imaginer ses sensations, c'est qu'elle juge qu'elles sont dans les objets et qu'elles en sont même des modifications, et, par conséquent, que c'est quelque chose de corporel et qui se peut imaginer. Elle juge donc que la nature de ses sensations ne consiste que dans le mouvement qui les cause, ou dans quelque autre modification d'un corps; ce qui se trouve différent de ce qu'elle sent,

qui n'est rien de corporel et qui ne se peut représenter par des images corporelles. Cela l'embarrasse et lui fait croire qu'elle ne connaît pas ses propres sensations.

Pour ceux qui ne font point de vains efforts afin de se représenter l'âme et ses modifications par des images corporelles, et qui ne laissent pas de demander qu'on leur explique les sensations, ils doivent savoir qu'on ne connaît point l'âme ni ses modifications par des idées, prenant le mot d'*idée* dans son véritable sens, tel que je le détermine et que je l'explique dans le troisième livre, mais seulement par *sentiment intérieur*[1]; et qu'ainsi, lorsqu'ils souhaitent qu'on leur explique l'âme et ses sensations par quelques idées, ils souhaitent ce qu'il n'est pas possible à tous les hommes ensemble de leur donner, puisque les hommes ne peuvent pas nous instruire en nous donnant les idées des choses, mais seulement en nous faisant penser à celles que nous avons naturellement.

La seconde erreur où nous tombons touchant les sensations, c'est que nous les attribuons aux objets. Elle a été expliquée dans les chapitres XI et XII.

V. La troisième, est que nous jugeons que tout le monde a les mêmes sensations des mêmes objets. Nous croyons par exemple que tout le monde voit le ciel bleu, les prés verts, et tous les objets visibles de la même manière que nous les voyons, et ainsi de toutes les autres qualités sensibles des autres sens. Plusieurs personnes s'étonneront même de ce que je mets en doute des choses qu'ils croient indubitables. Cependant je puis assurer qu'ils n'ont jamais eu aucune raison d'en juger de la manière qu'ils en jugent, et quoique je ne puisse pas démontrer mathématiquement qu'ils se trompent, je puis toutefois démontrer

[1] Deuxième partie, ch. VII. Voy. aussi l'*Éclairc.* sur le même ch.

que s'ils ne se trompent pas, c'est par le plus grand hasard du monde. J'ai même des raisons assez fortes pour assurer qu'ils sont véritablement dans l'erreur.

Pour reconnaître la vérité de ce que j'avance, il faut se souvenir de ce que j'ai déjà prouvé, savoir, qu'il y a grande différence entre les sensations et les causes des sensations. Car on peut juger de là qu'absolument parlant il se peut faire que des mouvements semblables des fibres intérieures du nerf optique ne fassent pas avoir à différentes personnes les mêmes sensations, c'est-à-dire voir les mêmes couleurs, et qu'il peut arriver qu'un mouvement, qui causera dans une personne la sensation du bleu, causera celle du vert ou du gris dans une autre, ou même une nouvelle sensation que personne n'aura jamais eue.

Il est constant que cela peut être et qu'on n'a point de raison qui nous démontre le contraire. Cependant on tombe d'accord qu'il n'est pas vraisemblable que cela soit ainsi. Il est bien plus raisonnable de croire que Dieu agit toujours de la même manière dans l'union qu'il a mise entre nos âmes et nos corps, et qu'il a attaché les mêmes idées et les mêmes sensations aux mouvements semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes.

Qu'il soit donc vrai que les mêmes mouvements des fibres qui aboutissent dans le cerveau soient accompagnés des mêmes sensations dans tous les hommes; s'il arrive que les mêmes objets ne produisent pas les mêmes mouvements dans leur cerveau, ils n'exciteront pas par conséquent les mêmes sensations dans leur âme. Or il me paraît indubitable que les organes des sens de tous les hommes n'étant pas disposés de la même manière, ils ne peuvent pas recevoir les mêmes impressions des mêmes objets.

Les coups de poing par exemple que les portefaix

se donnent pour se flatter, seraient capables d'estropier des personnes délicates. Le même coup produit des mouvements bien différents, et excite par conséquent des sensations bien différentes dans un homme d'une constitution robuste et dans un enfant ou une femme de faible complexion. Ainsi, n'y ayant pas deux personnes au monde, de qui on puisse assurer qu'ils aient les organes des sens dans une parfaite conformité, on ne peut pas assurer qu'il y ait deux hommes dans le monde qui aient tout à fait les mêmes sentiments des mêmes objets.

C'est là l'origine de cette étrange variété qui se rencontre dans les inclinations des hommes. Il y en a qui aiment extrêmement la musique, d'autres qui y sont insensibles; et même entre ceux qui s'y plaisent, les uns aiment un genre de musique, les autres un autre, selon la diversité presque infinie qui se trouve dans les fibres du nerf de l'ouïe, dans le sang et dans les esprits. Combien, par exemple, y a-t-il de différence entre la musique de France, celle d'Italie, celle des Chinois et les autres, et par conséquent entre le goût que les différents peuples ont des différents genres de musique! Il arrive même qu'en différents temps on reçoit des impressions fort différentes par les mêmes concerts; car si l'on a l'imagination échauffée par une grande abondance d'esprits agités, on se plaît beaucoup plus à entendre une musique hardie et où il entre beaucoup de dissonances, que dans une musique plus douce et plus selon les règles et l'exactitude mathématique. L'expérience le prouve et il n'est pas fort difficile d'en donner la raison.

Il en est de même des odeurs. Celui qui aime la fleur d'orange ne pourra peut-être souffrir la rose, et d'autres au contraire.

Pour les saveurs il y a autant de diversité que dans

les autres sensations. Les sauces doivent être toutes différentes pour plaire également à différentes personnes, ou pour plaire également à une même personne en différents temps. L'un aime le doux, l'autre aime l'aigre. L'un trouve le vin agréable et l'autre en a de l'horreur ; et la même personne qui le trouve agréable quand elle se porte bien, le trouve amer quand elle a la fièvre, et ainsi des autres sens. Cependant tous les hommes aiment le plaisir ; ils aiment tous les sensations agréables; ils ont tous en cela la même inclination. Ils ne reçoivent donc pas les mêmes sensations des mêmes objets, puisqu'ils ne les aiment pas également.

Ainsi, ce qui fait dire à un homme qu'il aime le doux, c'est que la sensation qu'il en a est agréable ; et ce qui fait qu'un autre dit qu'il n'aime pas le doux, c'est que selon la vérité il n'a pas la même sensation que celui qui l'aime. Et alors, quand il dit qu'il n'aime pas le doux, cela ne veut pas dire qu'il n'aime pas à avoir la même sensation que l'autre, mais seulement qu'il ne l'a pas. De sorte que l'on parle improprement quand on dit qu'on n'aime pas le doux, on devrait dire qu'on n'aime pas le sucre, le miel, etc., que tous les autres trouvent doux et agréables, et qu'on ne trouve pas de même goût que les autres parce qu'on a les fibres de la langue autrement disposées.

Voici un exemple plus sensible : supposé que de vingt personnes il y en ait quelqu'une qui ait froid aux mains, et qui ne sache pas les noms dont on se sert en France pour expliquer les sensations de froideur et de chaleur, et que tous les autres au contraire aient les mains extrêmement chaudes. Si en hiver on leur apportait à tous de l'eau un peu tiède pour se laver, ceux qui auraient les mains fort chaudes, se lavant d'abord les uns après les autres, pourraient bien dire : Voilà de l'eau bien froide, je n'aime point cela. Mais

quand ce dernier qui a les mains extrêmement froides viendrait à la fin pour se laver, il dirait au contraire : Je ne sais pas pourquoi vous n'aimez pas l'eau froide, pour moi je prends plaisir de sentir le froid, et de me laver.

Il est bien clair dans cet exemple, que quand ce dernier dirait : J'aime le froid, cela ne signifierait autre chose sinon qu'il aime la chaleur et qu'il la sent où les autres sentent le contraire.

Ainsi quand un homme dit : J'aime ce qui est amer, et je ne puis souffrir les douceurs, cela ne signifie autre chose sinon qu'il n'a pas les mêmes sensations que ceux qui disent qu'ils aiment les douceurs et qu'ils ont de l'aversion pour tout ce qui est amer.

Il est donc certain qu'une sensation qui est agréable à une personne l'est aussi à tous ceux qui la sentent ; mais que les mêmes objets ne la font pas sentir à tout le monde, à cause de la différente disposition des organes des sens : ce qu'il est de la dernière conséquence de remarquer pour la physique et pour la morale.

VI. On peut seulement ici faire une objection fort facile à résoudre, savoir : qu'il arrive quelquefois que des personnes qui aiment extrêmement de certaines viandes viennent enfin à en avoir horreur, ou parce qu'en les mangeant ils y ont trouvé quelque saleté mêlée qui les a surpris, ou parce qu'ils ont été fort malades à cause qu'ils en avaient pris avec excès, ou enfin pour d'autres raisons. Ces sortes de personnes, dira-t-on, n'aiment plus les mêmes sensations qu'ils aimaient autrefois, car ils les ont encore quand ils mangent les mêmes viandes, et cependant elles ne leur sont plus agréables.

Pour répondre à cette objection il faut prendre garde que quand ces personnes goûtent des viandes dont ils ont tant d'horreur et de dégoût, ils ont deux sensations

bien différentes en même temps. Ils ont celle de la viande qu'ils mangent, l'objection le suppose, et ils ont encore une autre sensation de dégoût, qui vient par exemple de ce qu'ils imaginent fortement la saleté qu'ils ont vue mêlée avec ce qu'ils mangent. La raison de ceci est, que lorsque deux mouvements se sont faits dans le cerveau en même temps, l'un ne s'excite plus sans l'autre, si ce n'est après un temps considérable. Ainsi, parce que la sensation agréable ne vient jamais sans cette autre dégoûtante, et que nous confondons les choses qui se font en même temps, nous nous imaginons que cette sensation qui était autrefois agréable ne l'est plus. Cependant, si elle est toujours la même, il est nécessaire qu'elle soit toujours agréable. De sorte que si l'on s'imagine qu'elle n'est pas agréable, c'est parce qu'elle est jointe et confondue avec une autre qui cause plus de dégoût que celle-ci n'a d'agrément.

Il y a plus de difficulté à prouver que les couleurs et quelques autres sensations, que j'ai appelées faibles et languissantes, ne sont pas les mêmes dans tous les hommes, parce que toutes ces sensations touchent si peu l'âme qu'on ne peut pas distinguer, comme dans les saveurs ou d'autres sensations plus fortes et plus vives, que l'une est plus agréable que l'autre, et reconnaître ainsi, par la variété du plaisir ou du dégoût qui se trouverait dans différentes personnes, la diversité de leurs sensations. Toutefois la raison, qui montre que les autres sensations ne sont pas semblables en différentes personnes, montre aussi qu'il doit y avoir de la variété dans les sensations que l'on a des couleurs. En effet, on ne peut pas douter qu'il n'y ait beaucoup de diversité dans les organes de la vue de différentes personnes, aussi bien que dans ceux de l'ouïe ou du goût; car il n'y a aucune raison de supposer une parfaite ressemblance dans la disposition du nerf optique de tous les

hommes, puisqu'il y a une variété infinie dans toutes les choses de la nature, et principalement dans celles qui sont matérielles. Il y a donc quelque apparence que tous les hommes ne voient pas les mêmes couleurs dans les mêmes objets.

Cependant je crois qu'il n'arrive jamais, ou presque jamais, que des personnes voient le blanc et le noir d'une autre couleur que nous, quoiqu'ils ne le voient pas également blanc et noir. Mais pour les couleurs moyennes, comme le rouge, le jaune et le bleu, et principalement celles qui sont composées de ces trois-ci, je crois qu'il y a très-peu de personnes qui en aient tout à fait la même sensation. Car il se trouve quelquefois des personnes qui voient certains corps d'une couleur jaune, par exemple, lorsqu'ils les regardent d'un œil, et d'une couleur verte ou bleue, lorsqu'ils les regardent de l'autre. Cependant si l'on supposait que ces personnes fussent nées borgnes, ou avec des yeux disposés à voir bleu ce qu'on appelle vert, ils croiraient voir les objets de la même couleur que nous les voyons, parce qu'ils auraient toujours entendu nommer vert ce qu'ils verraient bleu.

On pourrait encore prouver que tous les hommes ne voient pas les mêmes objets de même couleur, à cause que, selon les remarques de quelques-uns, les mêmes couleurs ne plaisent pas également à toutes sortes de personnes; puisque si ces sensations étaient les mêmes, elles seraient également agréables à tous les hommes. Mais parce qu'on peut faire contre cette preuve des objections très-fortes, appuyées sur la réponse que j'ai donnée à l'objection précédente, on ne la croit pas assez solide pour la proposer.

En effet, il est assez rare qu'on se plaise beaucoup plus à une couleur qu'à une autre, de même qu'on prend beaucoup plus de plaisir à une saveur qu'à une

autre. La raison en est que les sentiments des couleurs ne nous sont pas donnés pour juger si les corps sont propres à notre nourriture ou s'ils n'y sont pas propres. Cela se marque par le plaisir et la douleur, qui sont les caractères naturels du bien et du mal. Les objets en tant que colorés ne sont ni bons ni mauvais à manger. Si les objets nous paraissaient agréables ou désagréables en tant que colorés, leur vue serait toujours suivie du cours des esprits qui excite et qui accompagne les passions, puisqu'on ne peut toucher l'âme sans l'émouvoir. Nous haïrions souvent de bonnes choses, et nous en aimerions de mauvaises, de sorte que nous ne conserverions pas longtemps notre vie. Enfin les sentiments de couleur ne nous sont donnés que pour distinguer les corps les uns des autres, et c'est ce qui se fait aussi bien, soit qu'on voie l'herbe verte ou qu'on la voie rouge, pourvu que la personne qui la voit verte ou rouge la voie toujours de la même manière.

Mais c'est assez parler de ces sensations; parlons maintenant des jugements naturels et des jugements libres qui les accompagnent. C'est la quatrième chose, que nous confondons avec les trois autres dont nous venons de traiter.

CHAPITRE XIV

I. Des faux jugements qui accompagnent nos sensations, et que nous confondons avec elles. — II. Raisons de ces faux jugements. — III. Que l'erreur ne se trouve point dans nos sensations, mais seulement dans ces jugements.

I. On prévoit bien d'abord qu'il se trouvera très-peu de personnes qui ne soient choquées de cette proposition générale que l'on avance ; savoir : que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors qui ne renferme un ou plusieurs faux jugements. On sait bien que la plupart ne croient pas même qu'il se trouve aucun jugement ou vrai ou faux dans nos sensations. De sorte que ces personnes, surprises de la nouveauté de cette proposition, diront sans doute en eux-mêmes : Mais comment cela se peut-il faire ? Je ne juge pas que cette muraille soit blanche, je vois bien qu'elle l'est ; je ne juge point que la douleur soit dans ma main, je l'y sens très-certainement ; et qui peut douter de choses si certaines, s'il ne sent les objets autrement que je ne fais ? Enfin leurs inclinations pour les préjugés de l'enfance les porteront bien plus avant ; et s'ils ne passent aux injures et au mépris de ceux qu'ils croiront persuadés des sentiments contraires aux leurs, ils mériteront sans doute d'être mis au nombre des personnes modérées.

Mais il ne faut pas nous arrêter à prophétiser les mauvais succès de nos pensées ; il est plus à propos de

tâcher de les produire avec des preuves si fortes, et de les mettre dans un si grand jour, qu'on ne puisse les attaquer les yeux ouverts, ni les regarder avec attention sans s'y soumettre. On doit prouver que nous n'avons aucune sensation des objets de dehors qui ne renferme quelque faux jugement; en voici la preuve.

Il est, ce me semble, indubitable que nos âmes ne remplissent pas des espaces aussi vastes que ceux qui sont entre nous et les étoiles fixes, quand même on accorderait qu'elles fussent étendues; ainsi, il n'est pas raisonnable de croire que nos âmes soient dans les cieux quand elles y voient des étoiles. Il n'est pas même croyable qu'elles sortent à mille pas de leur corps pour voir des maisons à cette distance. Il est donc nécessaire que notre âme voie les maisons et les étoiles où elles ne sont pas, puisqu'elle ne sort point du corps, où elle est, et qu'elle ne laisse pas de les voir hors de lui. Or, comme les étoiles qui sont immédiatement unies à l'âme, lesquelles sont les seules que l'âme puisse voir, ne sont pas dans les cieux, il s'ensuit que tous les hommes qui voient les étoiles dans les cieux, et qui jugent ensuite volontairement qu'elles y sont, font deux faux jugements, dont l'un est naturel et l'autre libre. L'un est un jugement des sens ou une sensation composée qui est en nous sans nous et même malgré nous, et selon laquelle on ne doit pas juger; l'autre est un jugement libre de la volonté que l'on peut s'empêcher de faire, et par conséquent que l'on ne doit pas faire, si l'on veut éviter l'erreur.

II. Mais voici pourquoi l'on croit que ces mêmes étoiles que l'on voit immédiatement sont hors de l'âme et dans les cieux. C'est qu'il n'est pas en la puissance de l'âme de les voir quand il lui plaît; car elle ne peut les apercevoir que lorsqu'il arrive dans son cerveau des mouvements auxquels les idées de ces objets sont

jointes par la nature. Or, parce que l'âme n'aperçoit point les mouvements de ses organes, mais seulement ses propres sensations, et qu'elle sait que ces mêmes sensations ne sont point produites en elle par elle-même, elle est portée à juger qu'elles sont au dehors et dans la cause qui les lui présente; et elle a fait tant de fois ces sortes de jugements dans le même temps qu'elle aperçoit les objets, qu'elle ne peut presque plus s'empêcher de les faire.

Il serait nécessaire, pour expliquer à fond ce que je viens de dire, de montrer l'inutilité de ce nombre infini de petits êtres qu'on nomme des espèces et des idées, qui ne sont comme rien et qui représentent toutes choses, que nous créons et que nous détruisons quand il nous plaît, et que notre ignorance nous a fait imaginer pour rendre raison des choses que nous n'entendons point. Il faudrait faire voir la solidité du sentiment de ceux qui croient que Dieu est le vrai père de la lumière, qui éclaire seul tous les hommes, sans lequel les vérités les plus simples ne seraient point intelligibles, et le soleil, tout éclatant qu'il est, ne serait pas même visible; car c'est ce sentiment qui m'a conduit à la découverte de cette vérité, qui paraît un paradoxe: que les idées qui nous représentent les créatures ne sont que des perfections de Dieu qui répondent à ces mêmes créatures et qui les représentent. En un mot il faudrait expliquer et prouver le sentiment que j'ai sur la nature des idées, et ensuite il serait facile de parler plus nettement des choses que je viens de dire; mais cela nous mènerait trop loin. On n'expliquera tout ceci que dans le troisième livre; l'ordre le demande ainsi. Il suffit présentement que j'apporte un exemple très-sensible et incontestable, où il se trouve plusieurs jugements confondus avec une même sensation.

Je crois qu'il n'y a personne au monde qui, regar-

dant la lune, ne la voie environ à mille pas loin de soi, et qui ne la trouve plus grande lorsqu'elle se lève ou qu'elle se couche que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon, et peut-être même qui ne croie voir seulement qu'elle est plus grande, sans penser qu'il se trouve aucun jugement dans sa sensation. Cependant il est indubitable que, s'il n'y avait point quelque espèce de jugement renfermé dans sa sensation, il ne verrait point la lune dans la proximité où elle lui paraît; et, outre cela, il la verrait plus petite lorsqu'elle se lève que lorsqu'elle est fort élevée sur l'horizon, puisque nous ne la voyons plus grande quand elle se lève qu'à cause que nous la jugeons plus éloignée par un jugement naturel dont j'ai parlé dans le sixième chapitre.

Mais, outre nos jugements naturels, que l'on peut regarder comme des sensations composées, il se rencontre dans presque toutes nos sensations un jugement libre; car, non-seulement les hommes jugent par un jugement naturel que la douleur par exemple est dans leur main, ils le jugent aussi par un jugement libre; non-seulement ils l'y sentent, mais ils l'y croient; et ils ont pris une si forte habitude de former de tels jugements, qu'ils ont beaucoup de peine à s'en empêcher. Cependant ces jugements sont très faux en eux-mêmes, quoique fort utiles à la conservation de la vie; car nos sens ne nous instruisent que pour notre corps, et tous les jugements libres qui sont conformes aux jugements des sens sont très-éloignés de la vérité.

Mais, afin de ne laisser pas toutes ces choses sans donner quelque moyen d'en découvrir les raisons, il faut reconnaître qu'il y a de deux sortes d'êtres : des êtres que notre âme voit immédiatement, et d'autres qu'elle ne connaît que par le moyen des premiers. Par exemple, lorsque j'aperçois le soleil qui se lève,

j'aperçois premièrement celui que je vois immédiatement; et parce que je n'aperçois ce premier qu'à cause qu'il y a quelque chose hors de moi qui produit certains mouvements dans mes yeux et dans mon cerveau, je juge que ce premier soleil, qui est dans mon âme, est au dehors et qu'il existe [1].

Il peut toutefois arriver que nous voyions ce premier soleil, qui est uni intimement à notre âme, sans que l'autre soit sur l'horizon et même sans qu'il existe du tout. De même, nous pouvons voir ce premier soleil plus grand lorsque l'autre se lève que quand il est fort élevé sur l'horizon; et, quoiqu'il soit vrai que ce premier soleil que nous voyons immédiatement soit plus grand quand l'autre se lève, il ne s'ensuit pas que cet autre que nous regardons, ou vers lequel nous tournons les yeux, soit plus grand : car ce n'est pas proprement celui qui se lève que nous voyons, ce n'est pas celui que nous regardons, puisqu'il est éloigné de plusieurs millions de lieues; mais c'est ce premier qui est véritablement plus grand et tel que nous le voyons, parce que toutes les choses que nous voyons immédiatement sont toujours telles que nous les voyons, et nous ne nous trompons que parce que nous jugeons que ce que nous voyons immédiatement se trouve dans les objets extérieurs, qui sont cause de ce que nous voyons.

De même, quand nous voyons de la lumière en voyant ce premier soleil qui est immédiatement uni à notre esprit, nous ne nous trompons pas de croire que nous en voyons; il n'est pas possible d'en douter. Mais notre erreur est que nous voulons, sans aucune raison

[1] Pour bien comprendre ceci il faut avoir lu ce que je dirai de la nature des idées dans le liv. 3, ou les deux prem. *Entr. sur la métaph.*

et même contre toute raison, que cette lumière que nous voyons immédiatement existe dans le soleil qui est hors de nous. C'est la même chose des autres objets de nos sens.

III. Si l'on prend garde à ce que nous avons dit dès le commencement et dans la suite de cet ouvrage, il sera facile de voir que, de toutes les choses qui se trouvent dans chaque sensation, l'erreur ne se rencontre que dans les jugements que nous faisons, que nos sensations sont dans les objets.

Premièrement, ce n'est pas une erreur d'ignorer que l'action des objets consiste dans le mouvement de quelques-unes de leurs parties, et que ce mouvement se communique aux organes de nos sens, qui sont les deux premières choses qui se trouvent dans chaque sensation; car il y a bien de la différence entre ignorer une chose et être dans une erreur à l'égard de cette chose.

Secondement, nous ne nous trompons point dans la troisième, qui est proprement la sensation. Lorsque nous sentons de la chaleur, lorsque nous voyons de la lumière, des couleurs ou d'autres objets, il est vrai que nous les voyons, quand même nous serions frénétiques; car il n'y a rien de plus vrai que tous les visionnaires voient ce qu'ils voient, et leur erreur ne consiste que dans les jugements qu'ils font que ce qu'ils voient existe véritablement au dehors à cause qu'ils le voient au dehors.

C'est ce jugement qui renferme un consentement de notre liberté, et par conséquent qui est sujet à l'erreur; et nous devons toujours nous empêcher de le faire, selon la règle que nous avons mise au commencement de ce livre : que nous ne devons jamais juger de quoi que ce soit lorsque nous pouvons nous en empêcher, et que l'évidence et la certitude ne nous y

contraignent pas, comme il arrive ici; car, quoique nous nous sentions extrêmement portés, par une habitude très-forte, à juger que nos sensations sont dans les objets, comme que la chaleur est dans le feu et les couleurs dans les tableaux, cependant nous ne voyons point de raison certaine et évidente qui nous presse et qui nous oblige à le croire; et ainsi nous nous soumettons volontairement à l'erreur, par le mauvais usage que nous faisons de notre liberté, quand nous formons librement de tels jugements.

CHAPITRE XV

Explication des erreurs particulières de la vue, pour servir d'exemple des erreurs générales de nos sens.

Nous avons donné, ce me semble, assez d'ouverture pour reconnaître les erreurs de nos sens à l'égard des qualités sensibles en général, desquelles on a parlé à l'occasion de la lumière et des couleurs, que l'ordre demandait qu'on expliquât. Il semble qu'on devrait maintenant descendre un peu dans le particulier et examiner en détail les erreurs où chacun de nos sens nous porte; mais on ne s'arrêtera pas à ces choses, parce qu'après ce que l'on a déjà dit, un peu d'attention suppléera facilement à des discours ennuyeux que l'on serait obligé de faire. On va seulement rapporter les erreurs générales où notre vue nous fait tomber touchant la lumière et les couleurs, et l'on croit que cet exemple suffira pour faire reconnaître les erreurs de tous les autres sens.

Lorsque nous avons regardé quelques moments le soleil, voici ce qui se passe dans nos yeux et dans notre âme, et les erreurs dans lesquelles nous tombons.

Ceux qui savent les premiers éléments de la dioptrique et quelque chose de la structure admirable des yeux, n'ignorent pas que les rayons du soleil souffrent réfraction dans le *cristallin* et dans les autres humeurs, et qu'ils se rassemblent ensuite sur la *rétine* ou nerf

optique, qui tapisse tout le fond de l'œil, de la même manière que les rayons du soleil qui traversent une *loupe* ou verre convexe se rassemblent au *foyer* ou point brûlant de ce verre, à deux, trois ou quatre pouces de lui, à proportion de sa convexité. Or, l'expérience apprend que si on met au foyer de cette loupe quelque petit morceau d'étoffe ou de papier noir, les rayons du soleil font une si grande impression sur cette étoffe ou sur ce papier, et ils en agitent les petites parties avec tant de violence, qu'ils les rompent et les séparent les unes des autres; en un mot, qu'ils les brûlent ou les réduisent en fumée et en cendres[1].

Ainsi l'on doit conclure de cette expérience que si le nerf optique était noir, et que si la prunelle ou le trou de l'*uvée* par laquelle la lumière entre dans les yeux s'élargissait pour laisser librement passer les rayons du soleil, au lieu qu'elle se rétrécit pour les en empêcher, il arriverait la même chose à notre *rétine* qu'à cette étoffe ou à ce papier noir, et ses fibres seraient si fort agitées qu'elles seraient bientôt rompues et brûlées. C'est pour cette raison que la plupart des hommes sentent une grande douleur s'ils regardent pour un moment le soleil, parce qu'ils ne peuvent si bien fermer le trou de la prunelle qu'il n'y passe toujours assez de rayons pour agiter les filets du nerf optique avec beaucoup de violence et avec quelque sujet de craindre qu'ils ne se rompent.

L'âme n'a aucune connaissance de tout ce que nous venons de dire; et quand elle regarde le soleil, elle n'aperçoit ni son nerf optique ni qu'il y ait du mouvement dans ce nerf; mais cela n'est pas une erreur, ce n'est qu'une simple ignorance. La première erreur

[1] Le papier noir brûle facilement, mais il faut une *loupe* plus grande ou plus convexe pour brûler du papier blanc.

où elle tombe est qu'elle juge que la douleur qu'elle sent est dans son œil.

Si, incontinent après qu'on a regardé le soleil, on entre dans un lieu fort obscur les yeux ouverts, cet ébranlement des fibres du nerf optique causé par les rayons du soleil diminue et se change peu à peu. C'est là tout le changement que l'on peut concevoir dans les yeux. Cependant ce n'est pas ce que l'âme aperçoit, mais seulement une lumière blanche et jaune; et la seconde erreur est qu'elle juge que la lumière qu'elle voit est dans ses yeux ou sur une muraille proche de nous.

Enfin l'agitation des fibres de la *rétine* diminue toujours et cesse peu à peu; car lorsqu'un corps a été ébranlé, on n'y doit rien concevoir autre chose qu'une diminution de son mouvement; mais ce n'est point encore ce que l'âme sent dans ses yeux. Elle voit que la couleur blanche devient orangée, puis se change en rouge, et enfin en bleue. Et la troisième erreur où nous tombons est que nous jugeons qu'il y a dans notre œil ou sur une muraille proche de nous des changements qui diffèrent bien davantage que du plus et du moins, à cause que les couleurs bleue, orangée et rouge que nous voyons diffèrent entre elles bien autrement que du plus et du moins.

Voilà quelques erreurs où nous tombons touchant la lumière et les couleurs; et ces erreurs nous font encore tomber en beaucoup d'autres, comme nous l'allons expliquer dans les chapitres suivants.

CHAPITRE XVI

I. Que les erreurs de nos sens nous servent de principes généraux et fort féconds pour tirer de fausses conclusions, lesquelles servent de principes à leur tour. — II. Origine des différences essentielles. — III. Des formes substantielles. — IV. De quelques autres erreurs de la philosophie de l'école.

I. On a, ce me semble, expliqué suffisamment, pour des personnes qui ne sont point préoccupées et qui sont capables de quelque attention d'esprit, en quoi consistent nos sensations et les erreurs générales qui s'y trouvent. Il est maintenant à propos de montrer qu'on s'est servi de ces erreurs générales comme de principes incontestables pour expliquer toutes choses; qu'on en a tiré une infinité de fausses conséquences qui ont aussi à leur tour servi de principes pour tirer d'autres conséquences, et qu'ainsi on a composé peu à peu ces sciences imaginaires sans corps et sans réalité après lesquelles on court aveuglément, mais qui, semblables à des fantômes, ne laissent autre chose à ceux qui les embrassent que la confusion et la honte de s'être laissé séduire, ou ce caractère de folie qui fait qu'on prend plaisir à se repaître d'illusions et de chimères. C'est ce qu'il faut montrer en particulier par des exemples.

On a déjà dit que nous avions coutume d'attribuer aux objets nos propres sensations, et que nous jugions que les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres

qualités sensibles se trouvaient dans les corps que nous appelons colorés, odoriférants, savoureux, et ainsi des autres. On a reconnu que c'est une erreur. Il faut présentement montrer que nous nous servons de cette erreur comme d'un principe pour tirer de fausses conséquences, et qu'ensuite nous regardons ces dernières conséquences comme d'autres principes sur lesquels nous continuons d'appuyer nos raisonnements. En un mot, il faut exposer ici les démarches que fait l'esprit humain dans la recherche de quelques vérités particulières lorsque ce faux principe, que *nos sensations sont dans les objets*, lui paraît incontestable.

Mais, afin de rendre ceci plus sensible, prenons quelque corps en particulier dont on rechercherait la nature, et voyons ce que ferait un homme qui voudrait, par exemple, connaître ce que c'est que du miel et du sel. La première chose que ferait cet homme serait d'en examiner la couleur, l'odeur, la saveur, et les autres qualités sensibles, quelles sont celles du miel et celles du sel, en quoi elles conviennent, en quoi elles diffèrent, et le rapport qu'elles peuvent encore avoir avec celles des autres corps. Cela fait, voici à peu près la manière dont il raisonnerait; supposé qu'il crût comme un principe incontestable que les sensations fussent dans les objets des sens.

II. Toutes les choses que je sens en goûtant, en voyant et en maniant ce miel et ce sel sont dans ce miel et dans ce sel. Or il est indubitable que ce que je sens dans le miel diffère essentiellement de ce que je sens dans le sel. La blancheur du sel diffère sans doute bien davantage que du plus et du moins de la couleur du miel, et la douceur du miel de la saveur piquante du sel: et par conséquent, il faut qu'il y ait une différence essentielle entre le miel et le sel; puisque tout ce que je sens dans l'un et dans l'autre ne diffère pas seule-

ment du plus et du moins, mais qu'il diffère essentiellement.

Voilà la première démarche que cette personne ferait; car sans doute il ne peut juger que le miel et le sel diffèrent essentiellement que parce qu'il trouve que les apparences de l'un diffèrent essentiellement de celles de l'autre, c'est-à-dire que les sensations qu'il a du miel diffèrent essentiellement de celles qu'il a du sel, puisqu'il n'en juge que par l'impression qu'ils font sur les sens. Il regarde donc ensuite sa conclusion comme un nouveau principe duquel il tire d'autres conclusions en cette sorte.

III. Puis donc que le miel et le sel et les autres corps naturels diffèrent essentiellement les uns des autres, il s'ensuit que ceux-là se trompent lourdement qui nous veulent faire croire que toute la différence qui se trouve entre ces corps ne consiste que dans la différente configuration des petites parties qui les composent. Car puisque la figure n'est point essentielle aux différents corps, que la figure de ces petites parties qu'ils imaginent dans le miel change, le miel demeurera toujours miel, quand même ces parties auraient la figure des petites parties du sel. Ainsi, il faut de nécessité qu'il se trouve quelque substance qui, étant jointe à la matière première commune à tous les différents corps, fasse qu'ils diffèrent essentiellement les uns des autres.

Voilà la seconde démarche que ferait cet homme, et l'heureuse découverte des *formes substantielles*: ces substances fécondes qui font tout ce que nous voyons dans la nature, quoiqu'elles ne subsistent que dans l'imagination de notre philosophe. Mais voyons les propriétés qu'il va libéralement donner à cet être de son invention, car il ôtera sans doute à toutes les autres substances les propriétés qui leur sont les plus essentielles pour l'en revêtir.

IV. Puis donc qu'il se trouve dans chaque corps naturel deux substances qui le composent, l'une qui est commune au miel et au sel et à tous les autres corps, et l'autre qui fait que le miel est miel, que le sel est sel, et que tous les autres corps sont ce qu'ils sont, il s'ensuit que la première, qui est la matière, n'ayant point de contraire et étant indifférente à toutes les formes, doit demeurer sans force et sans action, puisqu'elle n'a pas besoin de se défendre. Mais pour les autres, qui sont les formes substantielles, elles ont besoin d'être toujours accompagnées de qualités et de facultés pour les défendre. Il faut qu'elles soient toujours sur leurs gardes, de peur d'être surprises; qu'elles travaillent continuellement à leur conservation, à étendre leur domination sur les matières voisines, et à pousser leurs conquêtess le plus avant qu'elles pourront, parce que si elles étaient sans force, ou si elles manquaient d'agir, d'autres formes les viendraient surprendre et les anéantiraient aussitôt. Il faut donc qu'elles combattent toujours, et qu'elles nourrissent ces antipathies et ces haines irréconciliables contre ces formes ennemies qui ne cherchent qu'à les détruire.

Que s'il arrive qu'une forme s'empare de la matière d'une autre, que la forme de cadavre, par exemple, s'empare du corps d'un chien, il ne faut pas que cette forme se contente d'anéantir la forme du chien, il faut que sa haine se satisfasse dans la destruction de toutes les qualités qui ont suivi le parti de son ennemie. Il faut aussitôt que le poil du cadavre soit blanc d'une blancheur de création nouvelle; que son sang soit rouge d'une rougeur qui ne soit point suspecte; que tout ce corps soit couvert de qualités fidèles à leur maîtresse, et qu'elles la défendent selon le peu de forces qu'ont les qualités d'un corps mort, qui doivent bientôt périr à leur tour. Mais parce qu'on ne peut pas

toujours combattre et que toutes choses ont un lieu de repos, il faut sans doute que le feu, par exemple, ait son centre, où il tâche toujours d'aller par sa légèreté et par son inclination naturelle, afin de se reposer, de ne brûler plus, et de quitter même sa chaleur qu'il ne gardait ici-bas que pour sa défense.

Voilà une petite partie des conséquences que l'on tire de ce dernier principe, qu'il y a des formes substantielles, lesquelles conséquences on a fait conclure à notre philosophe avec un peu trop de liberté, car d'ordinaire les autres disent ces mêmes choses plus sérieusement qu'il n'a fait ici.

Il y a encore une infinité d'autres conséquences que tire tous les jours chaque philosophe, selon son humeur et son inclination, selon la fécondité ou la stérilité de son imagination ; car ce ne sont que ces choses qui les font différer les uns des autres.

On ne s'arrête point ici à combattre ces substances chimériques, d'autres personnes les ont assez examinées. Ils ont assez fait voir que les formes substantielles ne furent jamais dans la nature, et qu'elles servent à tirer un très-grand nombre de conséquences fausses, ridicules et même contradictoires. On se contente d'avoir reconnu leur origine dans l'esprit de l'homme, et qu'elles doivent ce qu'elles sont aujourd'hui à ce préjugé commun à tous les hommes que *les sensations sont dans les objets qu'ils sentent*[1]. Car si l'on considère avec un peu d'attention ce que nous avons déjà dit, savoir, qu'il est nécessaire pour la conservation du corps que nous ayons des sensations essentiellement différentes, quoique les impressions que les objets font sur notre corps ne diffèrent que très-peu, on verra clairement que c'est à tort qu'on s'imagine de si grandes différences dans les objets de nos sens.

[1] Ch. 10, art. 5.

Mais il faut que je dise ici en passant qu'on ne trouve rien à redire à ces termes de *forme* et de *différence essentielle*. Le miel est sans doute miel par sa forme et c'est ainsi qu'il diffère essentiellement du sel ; mais cette forme ou cette différence essentielle ne consiste que dans la différente configuration de ses parties. C'est cette différente configuration qui fait que le miel est miel et que le sel est sel ; et quoiqu'il ne soit qu'accidentel à la matière en général d'avoir la configuration des parties du miel ou du sel, et ainsi d'avoir la forme du miel ou du sel, on peut dire cependant qu'il est essentiel au miel et au sel, pour être ce qu'ils sont, d'avoir une telle ou telle configuration dans leurs parties : de même que les sensations de froid, de chaud, du plaisir et de la douleur ne sont point essentielles à l'âme, mais seulement à l'âme qui les sent ; parce que c'est par ces sensations qu'elle est appelée à sentir du chaud, du froid, du plaisir et de la douleur.

CHAPITRE XVII

I. Autre exemple tiré de la morale, lequel fait voir que nos sens ne nous offrent que de faux biens. — II. Qu'il n'y a que Dieu qui soit notre bien. — III. Origine des erreurs des épicuriens et des stoïciens.

On a rapporté des preuves qui font, ce me semble, assez voir que ce préjugé, que *nos sensations sont dans les objets* est un principe très-fécond en erreurs dans la physique. Il en faut maintenant apporter d'autres tirées de la morale, dans laquelle ce même préjugé joint avec celui-ci, que *les objets de nos sens sont les véritables causes de nos sensations*, est aussi très-dangereux.

I. Il n'y a rien de si commun dans le monde que de voir des personnes qui s'attachent aux biens sensibles : les uns aiment la musique, les autres la bonne chère, et d'autres enfin sont passionnés pour d'autres choses. Or voici à peu près de quelle manière ils doivent avoir raisonné pour s'être persuadé que tous ces objets sont des biens. Toutes ces saveurs agréables qui nous plaisent dans les festins, ces sons qui flattent l'oreille et ces autres plaisirs que nous sentons en d'autres occasions, sont sans doute renfermés dans les objets sensibles, ou tout au moins ces objets nous les font sentir, et nous ne pouvons les goûter que par leur moyen. Or il n'est pas possible de douter que le plaisir ne soit bon, que la douleur ne soit mauvaise : nous en sommes intérieurement convaincus ; et par conséquent les objets de

nos passions sont des biens très-réels, auxquels nous devons nous attacher pour être heureux.

Voilà le raisonnement que nous faisons d'ordinaire presque sans y penser. Ainsi, c'est à cause que nous croyons que nos sensations sont dans les objets, ou bien que les objets ont en eux-mêmes le pouvoir de nous les faire sentir, que nous considérons comme nos biens des choses au-dessus desquelles nous sommes infiniment élevés, qui ne peuvent au plus agir que sur nos corps et produire quelques mouvements dans leurs fibres; mais qui ne peuvent jamais agir sur nos âmes, ni nous faire sentir du plaisir ou de la douleur[1].

II. Certainement, si ce n'est pas notre âme qui agit sur elle-même à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, il n'y a que Dieu seul qui ait ce pouvoir; et si ce n'est point elle qui se cause du plaisir ou de la douleur selon la diversité des ébranlements des fibres de son corps, comme il y a toutes les apparences, puisqu'elle sent du plaisir et de la douleur sans qu'elle y consente, je ne connais point d'autre main assez puissante pour les lui faire sentir que celle de l'auteur de la nature.

En effet, il n'y a que Dieu qui soit notre véritable bien. Il n'y a que lui qui puisse nous combler de tous les plaisirs dont nous sommes capables. Ce n'est que dans sa connaissance et dans son amour qu'il a résolu de nous les faire sentir; et ceux qu'il a attachés aux mouvements qui se passent dans notre corps afin que nous eussions soin de sa conservation, sont très-petits, très-faibles et de très-peu de durée, quoique, dans l'état où le péché nous a réduits, nous en soyons comme esclaves. Mais ceux qu'il fera sentir à ses élus dans le ciel seront infiniment plus grands, puisqu'il nous a faits pour le connaître et pour l'aimer. Car enfin l'ordre deman-

[1] J'expliquerai, dans le dernier livre, en quel sens les objets agissent sur le corps.

dant que l'on ressente de plus grands plaisirs lorsqu'on possède de plus grands biens, puisque Dieu est infiniment au-dessus de toutes choses, le plaisir de ceux qui le posséderont surpassera certainement tous les plaisirs.

III. Ce que nous venons de dire de la cause de nos erreurs à l'égard du bien, fait assez connaître la fausseté des opinions qu'avaient les stoïciens et les épicuriens touchant le souverain bien. Les épicuriens le mettaient dans le plaisir; et parce qu'on le sent aussi bien dans le vice que dans la vertu, et même plus ordinairement dans le premier que dans l'autre, on a cru communément qu'ils se laissaient aller à toutes sortes de voluptés.

Or, la première cause de leur erreur est que, jugeant faussement qu'il y avait quelque chose d'agréable dans les objets de leurs sens, ou qu'ils étaient les véritables causes des plaisirs qu'ils sentaient; étant outre cela convaincus, par le sentiment intérieur qu'ils avaient d'eux-mêmes, que le plaisir était un bien pour eux, au moins pour le temps qu'ils en jouissaient, ils se laissaient aller à toutes les passions, desquelles ils n'appréhendaient point de souffrir quelque incommodité dans la suite. Au lieu qu'ils devaient considérer que le plaisir que l'onsent dans les choses sensibles ne peut être dans ces choses comme dans leurs véritables causes ni d'une autre manière, et par conséquent que les biens sensibles ne peuvent être des biens à l'égard de notre âme, et le reste que nous avons expliqué.

Les stoïciens, persuadés au contraire que les plaisirs sensibles n'étaient que dans le corps et pour le corps, et que l'âme devait avoir son bien particulier, mettaient le bonheur dans la vertu. Or, voici la source de leurs erreurs.

C'est qu'ils croyaient que le plaisir et la douleur sen-

sibles n'étaient point dans l'âme, mais seulement dans le corps; et ce faux jugement leur servait ensuite de principe pour d'autres fausses conclusions, comme: que la douleur n'est point un mal, ni le plaisir un bien; que les plaisirs des sens ne sont point bons en eux-mêmes; qu'ils sont communs aux hommes et aux bêtes, etc. Cependant il est facile de voir que, quoique les épicuriens et les stoïciens aient eu tort en bien des choses, ils ont eu raison en quelques-unes. Car le bonheur des bienheureux ne consiste que dans une vertu accomplie, c'est-à-dire dans la connaissance et l'amour de Dieu, et dans un plaisir très-doux qui les accompagne sans cesse.

Retenons donc bien que les objets extérieurs ne renferment rien d'agréable ni de fâcheux, qu'ils ne sont point les causes de nos plaisirs, que nous n'avons point de sujet de les craindre ni de les aimer; mais qu'il n'y a que Dieu qu'il faille craindre et qu'il faille aimer, comme il n'y a que lui qui soit assez puissant pour nous punir et pour nous récompenser, pour nous faire sentir du plaisir et de la douleur; enfin que ce n'est qu'en Dieu et que de Dieu que nous devons espérer les plaisirs, pour lesquels nous avons une inclination si forte, si naturelle et si juste.

CHAPITRE XVIII

I. Que nos sens nous portent à l'erreur en des choses même qui ne soint sensibles. — II. Exemple tiré de la conversation des hommes. — III. Qu'il ne faut point s'arrêter aux manières sensibles.

Nos sens ne nous trompent pas seulement à l'égard de leurs objets, comme de la lumière, des couleurs, et des autres qualités sensibles; ils nous séduisent même touchant les objets qui ne sont point de leur ressort, en nous empêchant de les considérer avec assez d'attention pour en porter un jugement solide. C'est ce qui mérite bien d'être expliqué.

I. L'attention et l'application de l'esprit aux idées claires et distinctes que nous avons des objets est la chose du monde la plus nécessaire pour découvrir ce qu'ils sont véritablement. Car de même qu'il n'est pas possible de voir la beauté de quelque ouvrage sans ouvrir les yeux et sans le regarder fixement, ainsi l'esprit ne peut pas voir évidemment la plupart des choses avec les rapports qu'elles ont les unes aux autres, s'il ne les considère avec attention. Or, il est certain que rien ne nous détourne davantage de l'attention aux idées claires et distinctes que nos propres sens; et par conséquent, rien ne nous éloigne davantage de la vérité, et ne nous jette sitôt dans l'erreur.

Pour bien concevoir cette vérité, il est absolument nécessaire de savoir que les trois manières dont l'âme aperçoit, savoir, par les sens, par l'imagination et par

l'esprit, ne la touchent pas toutes également, et que par conséquent elle n'apporte pas une pareille attention à tout ce qu'elle aperçoit par leur moyen ; car elle s'applique beaucoup à ce qui la touche beaucoup, et elle est peu attentive à ce qui la touche peu.

Or ce qu'elle aperçoit par les sens la touche et l'applique extrêmement, ce qu'elle connaît par l'imagination la touche beaucoup moins ; mais ce que l'entendement lui représente, je veux dire ce qu'elle aperçoit par elle-même ou indépendamment des sens et de l'imagination, ne la réveille presque pas. Personne ne peut douter que la plus petite douleur des sens ne soit plus présente à l'esprit et ne le rende plus attentif que la méditation d'une chose de beaucoup plus grande conséquence.

La raison de ceci est que les sens représentent les objets comme présents, et que l'imagination ne les représente que comme absents. Or, il est à propos que, de plusieurs biens ou de plusieurs maux proposés à l'âme, ceux qui sont présents la touchent et l'appliquent davantage que les autres qui sont absents, parce qu'il est nécessaire que l'âme se détermine promptement sur ce qu'elle doit faire en cette rencontre. Ainsi, elle s'applique beaucoup plus à une simple piqûre qu'à des spéculations fort relevées, et les plaisirs et les maux de ce monde font même plus d'impression sur elle que les douleurs terribles et les plaisirs infinis de l'éternité.

Les sens appliquent donc extrêmement l'âme à ce qu'ils lui représentent. Or, comme elle est limitée et qu'elle ne peut nettement concevoir beaucoup de choses à la fois, elle ne peut apercevoir nettement ce que l'entendement lui représente dans le même temps que les sens lui offrent quelque chose à considérer. Elle laisse donc les idées claires et distinctes de l'entendement, propres cependant à découvrir la vérité des

choses en elles-mêmes; et elle s'applique uniquement aux idées confuses des sens qui la touchent beaucoup, et qui ne lui représentent point les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement selon le rapport qu'elles ont avec son corps.

II. Si une personne, par exemple, veut expliquer quelque vérité, il est nécessaire qu'il se serve de la parole, et qu'il exprime ses mouvements et ses sentiments intérieurs par des mouvements et des manières sensibles. Or, l'âme ne peut dans le même temps apercevoir distinctement plusieurs choses. Ainsi, ayant toujours une grande attention à ce qui lui vient par les sens, elle ne considère presque point les raisons qu'elle entend dire. Mais elle s'applique beaucoup au plaisir sensible qu'elle a de la mesure des périodes, des rapports des gestes avec les paroles, de l'agrément du visage, enfin de l'air et de la manière de celui qui parle. Cependant après qu'elle a écouté, elle veut juger, c'est la coutume. Ainsi, ses jugements doivent être différents, selon la diversité des impressions qu'elle aura reçues par les sens.

Si, par exemple, celui qui parle s'énonce avec faci lité, s'il garde une mesure agréable dans ses périodes, s'il a l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit, si c'est une personne de qualité, s'il est suivi d'un grand train, s'il parle avec autorité et avec gravité, si les autres l'écoutent avec respect et en silence; s'il a quelque réputation et quelque commerce avec les esprits du premier ordre; enfin s'il est assez heureux pour plaire ou pour être estimé, il aura raison dans tout ce qu'il avancera, et il n'y aura pas jusqu'à son collet et à ses manchettes qui ne prouvent quelque chose.

Mais s'il est assez malheureux pour avoir des qualités contraires à celles-ci, il aura beau démontrer, il ne trouvera jamais rien; qu'il dise les plus belles choses du

monde, on ne les apercevra jamais. L'attention des auditeurs n'étant qu'à ce qui touche les sens, le dégoût qu'ils auront de voir un homme si mal composé les occupera tout entiers et empêchera l'application qu'ils devraient avoir à ses pensées. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte et tout ce qui peut venir de lui; et cette manière de parler de philosophe et de rêveur fera traiter de rêveries et d'extravagances ces hautes et sublimes vérités, dont le commun du monde n'est pas capable.

Voilà quels sont les jugements des hommes. Leurs yeux et leurs oreilles jugent de la vérité, et non pas la raison, dans les choses même qui ne dépendent que de la raison, parce que les hommes ne s'appliquent qu'aux manières sensibles et agréables, et qu'ils n'apportent presque jamais une attention forte et sérieuse pour découvrir la vérité.

III. Qu'y a-t-il cependant de plus injuste que de juger des choses par la manière, et de mépriser la vérité parce qu'elle n'est pas revêtue d'ornements qui nous plaisent et qui flattent nos sens? Il devrait être honteux à des philosophes et à des personnes qui se piquent d'esprit, de rechercher avec plus de soin ces manières agréables que la vérité même, et de se repaître plutôt l'esprit, de la vanité des paroles, que de la solidité des choses. C'est au commun des hommes, c'est aux âmes de chair et de sang à se laisser gagner par des périodes bien mesurées et par des figures et des mouvements qui réveillent les passions.

Omnia enim stolidi magis admirantur, amantque,
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt;
Veraque constituunt, quæ belle tangere possunt
Aures, et lepido quæ sunt fucata sonore.

Mais les personnes sages tâchent de se défendre contre la force maligne et les charmes puissants de ces

manières sensibles. Les sens leur imposent aussi bien qu'aux autres hommes, puisqu'en effet ils sont hommes; mais ils méprisent les rapports qu'ils leur font. Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Aréopage, qui défendaient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles et de ces figures trompeuses, et qui ne les écoutaient que dans les ténèbres, de peur que les agréments de leurs paroles et de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité et la justice, et afin qu'ils pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.

CHAPITRE XIX

Deux autres exemples. — I. Le premier, de nos erreurs touchant la nature des corps. — II. Le second, de celles qui regardent les qualités de ces mêmes corps.

Il est certain que la plupart de nos erreurs ont pour première cause cette forte application de l'âme à ce qui lui vient par les sens, et cette nonchalance où elle est pour les choses que l'entendement pur lui représente. On vient d'en donner un exemple de fort grande conséquence pour la morale. tiré de la conversation des hommes ; en voici encore d'autres tirés du commerce que l'on a avec le reste de la nature, lesquels il est absolument nécessaire de remárquer pour la physique.

I. Une des principales erreurs où l'on tombe en matière de physique, c'est que l'on s'imagine qu'il y a beaucoup plus de substance dans les corps qui se font beaucoup sentir que dans les autres qu'on ne sent presque pas. La plupart des hommes croient qu'il y a bien plus de matière dans l'or et dans le plomb que dans l'air et dans l'eau ; et les enfants mêmes, qui n'ont point remarqué par les sens les effets de l'air, s'imaginent ordinairement que ce n'est rien de réel.

L'or et le plomb sont fort pesants, fort durs et fort sensibles ; l'eau et l'air au contraire ne se font presque pas sentir. De là les hommes concluent que les premiers ont bien plus de réalité que les autres, ou qu'il y

a plus de matière dans un pied cube d'or que dans un pied cube d'air. Ils jugent de la vérité des choses par l'impression sensible qui nous trompe toujours, et ils négligent les idées claires et distinctes de l'esprit qui ne nous trompent jamais, parce que le sensible nous touche et nous applique, et que l'intelligible nous endort. Ces faux jugements regardent la substance des corps; en voici d'autres sur les qualités des mêmes corps.

II. Les hommes jugent presque toujours que les objets qui excitent en eux des sensations plus agréables sont les plus parfaits et les plus purs, sans savoir seulement en quoi consiste la perfection et la pureté de la matière, et même sans s'en mettre en peine.

Ils disent, par exemple, que de la fange est impure et que de l'eau très-claire est fort pure. Mais les chameaux qui aiment l'eau bourbeuse, et ces animaux qui se plaisent dans la fange, ne seraient pas de leur sentiment. Ce sont des bêtes, il est vrai. Mais les personnes qui aiment les entrailles de la bécasse et les excréments de la fouine ne disent pas que c'est de l'impureté, quoiqu'ils le disent de ce qui sort de tous les autres animaux. Enfin, le musc et l'ambre sont estimés généralement de tous les hommes, de ceux même qui croient que ce ne sont que des excréments.

Certainement on ne juge de la perfection de la matière et de sa pureté que par rapport à ses propres sens; et de là il arrive que les sens étant différents dans tous les hommes, comme on l'a suffisamment expliqué, ils doivent juger très-diversement de la perfection et de la pureté de la matière. Ainsi, les livres qu'ils composent tous les jours sur les perfections imaginaires qu'ils attribuent à certains corps sont nécessairement remplis d'erreurs dans une variété tout à fait étrange et bizarre, puisque les raisonnements qu'ils contien-

nent ne sont appuyés que sur les idées fausses, confuses et irrégulières de nos sens.

Il ne faut pas que des philosophes disent que la matière est *pure* ou *impure*, s'ils ne savent ce qu'ils entendent précisément par ces mots de pur et d'impur ; car il ne faut pas parler sans savoir ce que l'on dit, c'est-à-dire, sans avoir des idées distinctes qui répondent aux termes dont on se sert. Or, s'ils avaient fixé des idées claires et distinctes à l'un et à l'autre de ces mots, ils verraient que ce qu'ils appellent pur serait souvent très-impur, et que ce qui leur paraît impur se trouverait souvent très-pur.

S'ils voulaient, par exemple, que cette matière-là fût la plus pure et la plus parfaite dont les parties seraient les plus déliées et les plus faciles à se mouvoir, l'or, l'argent et les pierres précieuses seraient des corps extrêmement imparfaits, et l'air et le feu seraient au contraire très-parfaits. Quand de la chair viendrait à se corrompre et à sentir mauvais, ce serait alors qu'elle commencerait à se perfectionner, et une charogne puante serait un corps bien plus parfait que la chair ordinaire.

Que si au contraire ils voulaient que les corps les plus parfaits fussent ceux dont les parties seraient les plus grosses, les plus solides et les plus difficiles à remuer, de la terre serait plus parfaite que de l'or, et l'air et le feu seraient les corps les plus imparfaits.

Que si on ne veut pas attacher aux termes de pur et parfait les idées distinctes dont je viens de parler, il est permis d'en substituer d'autres en leur place. Mais si on prétend ne définir ces mots que par des notions sensibles, on confondra éternellement toutes choses, puisqu'on ne fixera jamais la signification des termes qui les expriment. Tous les hommes, comme l'on a déjà prouvé, ont des sensations différentes des

mêmes objets; donc on ne doit pas définir ces objets par les sensations qu'on en a, si on ne veut parler sans s'entendre, et mettre la confusion partout.

Mais au fond je ne vois pas qu'il y ait de matière, fût-ce celle dont les cieux sont composés, qui contienne en soi plus de perfection que les autres. Toute matière ne semble capable que de figures et de mouvements, et il lui est égal d'avoir des figures et des mouvements réguliers, ou d'en avoir d'irréguliers. La raison ne nous dit pas que le soleil soit plus parfait ni plus lumineux que la boue, ni que ces beautés de nos romans et de nos poëtes aient aucun avantage sur les cadavres les plus corrompus. Ce sont nos sens faux et trompeurs qui nous le disent. On a beau se récrier ; toutes les railleries et les exclamations paraîtront froides et badines à ceux qui examineront attentivement les raisons qu'on a apportées.

Ceux qui savent seulement sentir croient que le soleil est plein de lumière; mais ceux qui savent sentir et raisonner ne le croient pas, pourvu qu'ils sachent aussi bien raisonner qu'ils savent sentir. On est très-persuadé que ceux même qui défèrent le plus au témoignage de leurs sens entreraient dans le sentiment où l'on est s'ils avaient bien médité les choses que l'on a dites. Mais ils aiment trop les illusions de leurs sens ; il y a trop longtemps qu'ils obéissent à leurs préjugés, et leur âme s'est trop oubliée pour reconnaître que c'est à elle-même qu'appartiennent toutes les perfections qu'elle s'imagine voir dans les corps.

Ce n'est pas aussi à ces sortes de gens que l'on parle ; on se met peu en peine de leur approbation et de leur estime : ils ne veulent pas écouter, ils ne peuvent donc pas juger. Il suffit qu'on défende la vérité et qu'on ait l'approbation de ceux qui travaillent sérieusement à se délivrer des erreurs de leurs sens et à user

bien des lumières de leur esprit. On leur demande seulement qu'ils méditent ces pensées avec le plus d'attention qu'ils pourront, et qu'ils jugent, qu'ils les condamnent ou qu'ils les approuvent. On les soumet à leur jugement, parce que par leur méditation ils ont acquis sur elles droit de vie et de mort, qui ne peut leur être contesté sans injustice

---

CHAPITRE XX

Conclusion de ce premier livre. — I. Que nos sens ne nous son donnés que pour notre corps. — II. Qu'il faut douter de ce qu'ils nous rapportent. — III. Que ce n'est pas peu que de douter comme il faut.

Nous avons, ce me semble, assez découvert les erreurs générales où nos sens nous portent, soit à l'égard de leurs propres objets, soit à l'égard des choses qui ne peuvent être aperçues que par l'entendement; et je ne crois pas qu'en suivant leur rapport nous tombions dans aucune erreur dont on ne puisse reconnaître la cause par les choses que nous venons de dire, pourvu qu'on les veuille un peu méditer.

I. Nous avons encore vu que nos sens sont très-fidèles et très-exacts pour nous instruire des rapports que tous les corps qui nous environnent ont avec le nôtre, mais qu'ils sont incapables de nous apprendre ce que ces corps sont en eux-mêmes; que, pour en faire un bon usage, il ne faut s'en servir que pour conserver sa santé et sa vie, et qu'on ne les peut assez mépriser quand ils veulent s'élever jusqu'à se soumettre l'esprit. C'est la principale chose que je souhaite que l'on retienne bien de tout ce premier livre. Que l'on conçoive bien que nos sens ne nous sont donnés que pour la conservation de notre corps; qu'on se fortifie dans cette pensée, et que pour se délivrer de l'ignorance où l'on est on cherche d'autres secours que ceux qu'ils nous fournissent.

II. Que s'il se trouve quelques personnes, comme sans doute il n'y en aura que trop, qui ne soient point persuadées de ces dernières propositions par les choses qu'on a dites jusqu'ici, on leur demande encore bien moins. Il suffit qu'ils entrent seulement en quelque défiance de leurs sens; et s'ils ne peuvent pas rejeter entièrement leurs rapports comme faux et trompeurs, on leur demande seulement qu'ils doutent sérieusement que ces rapports soient entièrement vrais.

Et véritablement il me semble qu'on en a assez dit pour jeter au moins quelque scrupule dans l'esprit des personnes raisonnables, et par conséquent pour les exciter à se servir de leur liberté autrement qu'ils n'ont fait jusqu'à présent; car s'ils peuvent entrer dans quelque doute que les rapports de leurs sens soient vrais, ils auront aussi plus de facilité à retenir leur consentement, et à s'empêcher ainsi de tomber dans les erreurs où ils sont tombés jusqu'ici, principalement s'ils se souviennent de la règle qui est au commencement de ce traité : *qu'on ne doit jamais donner un consentement entier qu'à des choses qui paraissent entièrement évidentes, et auxquelles on ne peut s'abstenir de consentir sans reconnaître avec une entière certitude que l'on ferait mauvais usage de sa liberté si l'on ne s'y rendait pas.*

III. Au reste, qu'on ne s'imagine pas avoir peu avancé si on a seulement appris à douter. Savoir douter par esprit et par raison n'est pas si peu de chose qu'on le pense ; car, il faut le dire ici, il y a bien de la différence entre douter et douter. On doute par emportement et par brutalité, par aveuglement et par malice; et enfin par fantaisie, et parce que l'on veut douter. Mais on doute aussi par prudence et par défiance, par sagesse et par pénétration d'esprit. Les académiciens et les athées doutent de la première sorte, les vrais philosophes doutent de la seconde : le premier doute est un doute

de ténèbres, qui ne conduit point à la lumière, mais qui en éloigne toujours ; le second doute naît de la lumière, et il aide en quelque façon à la produire à son tour.

Ceux qui ne doutent que de la première façon ne comprennent pas ce que c'est que douter avec esprit ; ils se raillent de ce que M. Descartes apprend à douter dans la première de ses Méditations métaphysiques, parce qu'il leur semble qu'il n'y a qu'à douter par fantaisie, et qu'il n'y a qu'à dire en général que notre nature est infirme ; que notre esprit est plein d'aveuglement ; qu'il faut avoir un grand soin de se défaire de ses préjugés, et autres choses semblables. Ils pensent que cela suffit pour ne plus se laisser séduire à ses sens et pour ne plus se tromper du tout. Il ne suffit pas de dire que l'esprit est faible ; il faut lui faire sentir ses faiblesses. Ce n'est pas assez de dire qu'il est sujet à l'erreur ; il faut lui découvrir en quoi consistent ses erreurs. C'est ce que nous croyons avoir commencé de faire dans ce premier livre, en expliquant la nature et les erreurs de nos sens ; et nous allons poursuivre notre même dessein, en expliquant dans le second la nature et les erreurs de notre imagination.

LIVRE DEUXIÈME

DE L'IMAGINATION

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

I. Idée générale de l'imagination. — II. Qu'elle renferme deux facultés, l'une active et l'autre passive. — III. Cause générale des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, et le fondement de ce second livre.

Dans le livre précédent nous avons traité des sens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature, et de marquer précisément l'usage que l'on en doit faire ; nous avons découvert les principales et les plus générales erreurs dans lesquelles ils nous jettent, et nous avons tâché de limiter de telle sorte leur puissance, qu'on doit beaucoup espérer d'eux et n'en rien craindre si on les retient toujours dans les bornes que nous leur avons prescrites. Dans ce deuxième livre nous traiterons de l'imagination : l'ordre naturel nous y oblige, car il y a un si grand rapport entre les sens et l'imagination, qu'on ne doit pas les séparer. On verra même dans la suite que ces deux facultés ne diffèrent entre elles que du plus et du moins.

Voici l'ordre que nous gardons dans ce traité. Il est divisé en trois parties. Dans la première nous expliquons les causes physiques du déréglement et des erreurs de l'imagination; dans la deuxième nous faisons quelques applications de ces causes aux erreurs les plus générales de l'imagination, et nous parlons aussi des causes que l'on peut appeler morales de ces erreurs; dans la troisième nous parlons de la communication contagieuse des imaginations fortes.

Si la plupart des choses que ce traité contient ne sont pas si nouvelles que celles que l'on a déjà dites en expliquant les erreurs des sens, elles ne seront pas toutefois moins utiles. Les personnes éclairées reconnaissent assez les erreurs et les causes mêmes des erreurs dont je traite, mais il y a très-peu de personnes qui y fassent assez de réflexion. Je ne prétends pas instruire tout le monde; j'instruis les ignorants, et j'avertis seulement les autres, ou plutôt je tâche ici de m'instruire et de m'avertir moi-même.

I. Nous avons dit dans le premier livre que les organes de nos sens étaient composés de petits filets, qui d'un côté se terminent aux parties extérieures du corps et à la peau, et de l'autre aboutissent vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remués en deux manières, ou en commençant par les bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se terminent au dehors. L'agitation de ces petits filets ne pouvant se communiquer jusqu'au cerveau que l'âme n'aperçoive quelque chose, si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets de nos nerfs, et qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'âme sent et juge que ce qu'elle sent est au dehors, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme présent. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient agités par le cours des esprits animaux, ou de quelque

autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir et imaginer.

Mais il faut remarquer que les fibres du cerveau sont beaucoup plus agitées par l'impression des objets que par le cours des esprits; et que c'est pour cela que l'âme est beaucoup plus touchée par les objets extérieurs, qu'elle juge comme présents et comme capables de lui faire sentir du plaisir ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux. Cependant il arrive quelquefois dans les personnes qui ont les esprits animaux fort agités par des jeûnes, par des veilles, par quelque fièvre chaude ou par quelque passion violente, que ces esprits remuent les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force que les objets extérieurs; de sorte que ces personnes senten ce qu'ils ne devraient qu'imaginer, et croient voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Cela montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, ainsi que je viens de l'avancer.

Mais afin de donner une idée plus distincte et plus particulière de l'imagination, il faut savoir que toutes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'âme, c'est-à-dire, comme nous avons déjà expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement qui change l'ordre de ses fibres, il arrive aussi quelque perception nouvelle dans l'âme; elle sent nécessairement, ou elle imagine quelque chose de nouveau; et l'âme ne peut jamais rien sentir ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau.

De sorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination,

ne consiste que dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau que l'on peut appeler partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps, et que c'est le lieu où notre âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi.

II. Cela fait voir clairement que cette puissance qu'a l'âme de former des images renferme deux choses : l'une qui dépend de l'âme même, et l'autre qui dépend du corps. La première est l'action et le commandement de la volonté; la seconde est l'obéissance que lui rendent les esprits animaux qui tracent ces images, et les fibres du cerveau sur lesquelles elles doivent être gravées. Dans cet ouvrage, on appelle indifféremment du nom d'*imagination* l'une et l'autre de ces deux choses; et on ne les distingue point par les mots d'*active* et de *passive* qu'on leur pourrait donner, parce que le sens de la chose dont on parle marque assez de laquelle des deux on entend parler, si c'est de l'*imagination active* de l'âme, ou de l'*imagination passive* du corps.

On ne détermine point encore en particulier quelle est cette partie *principale* dont on vient de parler. Premièrement, parce qu'on le croit assez inutile. Secondement, parce que cela est fort incertain. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici; quand on serait très-assuré quelle est cette partie principale, on croit qu'il serait mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment d'Uvilis, dans les deux petits corps qu'il appelle *corpora striata* que réside le sens commun; que les sinuosités du cerveau conservent les espèces de la mémoire, et que le corps *calleux* soit le siége de l'imagination : que ce soit, suivant le sentiment de Fernel, dans la *pie-mère*, qui en-

veloppe la substance du cerveau ; que ce soit la glande *pinéale* de M. Descartes, ou enfin dans quelque autre partie inconnue jusqu'ici, que notre âme exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale ; et cela est même absolument nécessaire, comme aussi que le fond du système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer que quand il se serait trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la *glande pinéale* que l'âme est immédiatement unie, cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connaissance de l'homme.

III. Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'a l'âme de se former des images des objets, en les imprimant pour ainsi dire dans son cerveau ; plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands et distincts, plus l'âme imaginera fortement et distinctement ces objets. Or, de même que la largeur, la profondeur et la netteté de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit et de l'obéissance que rend le cuivre, ainsi la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux et de la constitution des fibres du cerveau ; et c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses qui fait presque toute cette grande différence que nous remarquons entre les esprits.

Car il est assez facile de rendre raison de tous les différents caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes : d'un côté par l'abondance et la disette, par l'agitation et la lenteur, par la grosseur et la petitesse des esprits animaux ; et de l'autre, par la délicatesse et la grossièreté, par l'humidité et la sécheresse,

par la facilité et la difficulté de se ployer des fibres du cerveau, et enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres. Et il serait fort à propos que d'abord chacun tâchât d'imaginer toutes les différentes combinaisons de ces choses, et qu'on les appliquât soi-même à toutes les différences qu'on a remarquées entre les esprits; parce qu'il est toujours plus utile et même plus agréable de faire usage de son esprit, et de l'accoutumer ainsi à découvrir par lui-même la vérité, que de le laisser corrompre dans l'oisiveté, en ne l'appliquant qu'à des choses toutes digérées et toutes développées. Outre qu'il y a des choses si délicates et si fines dans la différence des esprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir et les sentir soi-même, mais on ne peut pas les représenter ni les faire sentir aux autres.

Mais afin d'expliquer autant qu'on le peut toutes ces différences qui se trouvent entre les esprits, et afin qu'un chacun remarque plus aisément dans le sien même la cause de tous les changements qu'il y sent en différents temps, il semble à propos d'examiner en général les causes des changements qui arrivent dans les esprits animaux et dans les fibres du cerveau, parce qu'ainsi on découvrira tous ceux qui se trouvent dans l'imagination.

L'homme ne demeure guère longtemps semblable à lui-même; tout le monde a assez de preuves intérieures de son inconstance; on juge tantôt d'une façon et tantôt d'une autre sur le même sujet; en un mot, la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du sang, et dans une autre circulation de pensées et de désirs, et il semble qu'on ne puisse guère mieux employer son temps qu'à rechercher les causes de ces changements qui nous arrivent, et apprendre ainsi à nous connaître nous-mêmes.

CHAPITRE II

I. Des esprits animaux, et des changements auxquels ils sont sujets en général. — II. Que le chyle va au cœur, et qu'il apporte du changement dans les esprits. — III. Que le vin en fait autant.

I. Tout le monde convient assez que les esprits animaux ne sont que les parties les plus subtiles et les plus agitées du sang, qui se subtilise et s'agite principalement par la fermentation et par le mouvement violent des muscles dont le cœur est composé ; que ces esprits sont conduits avec le reste du sang par les artères jusque dans le cerveau, et que là ils en sont séparés par quelques parties destinées à cet usage, desquelles on ne convient pas encore.

Il faut conclure de là que si le sang est fort subtil, il y aura beaucoup d'esprits animaux; et que s'il est grossier, il y en aura peu ; que si le sang est composé de parties fort faciles à s'embraser dans le cœur et ailleurs, ou fort propres au mouvement, les esprits qui seront dans le cerveau seront extrêmement échauffés ou agités ; que si au contraire le sang ne se fermente pas assez, les esprits animaux seront languissants, sans action et sans force : enfin que, selon la solidité qui se trouvera dans les parties du sang, les esprits animaux auront plus ou moins de solidité, et par conséquent plus ou moins de force dans leur mouvement. Mais il faut expliquer plus au long toutes ces choses, et apporter des exemples et des expériences

incontestables, pour en faire reconnaître plus sensiblement la vérité.

II. L'autorité des anciens n'a pas seulement aveuglé l'esprit de quelques gens, on peut même dire qu'elle leur a fermé les yeux. Car il y a encore quelques personnes si respectueuses à l'égard des anciennes opinions, ou peut-être si opiniâtres, qu'ils ne veulent pas voir des choses qu'ils ne pourraient plus contredire s'il leur plaisait seulement d'ouvrir les yeux. On voit tous les jours des personnes assez estimées par leur lecture et par leurs études, qui font des livres et des conférences publiques contre les expériences visibles et sensibles de la circulation du sang, contre celles du poids et de la force élastique de l'air, et d'autres semblables. La découverte que M. Pecquet a faite en nos jours, de laquelle on a besoin ici, est du nombre de celles qui ne sont malheureuses que parce qu'elles ne naissent pas toutes vieilles, et pour ainsi dire avec une barbe vénérable. On ne laissera pas cependant de s'en servir, et on ne craint pas que les personnes judicieuses y trouvent à redire.

Selon cette découverte, il est constant que le chyle ne va pas d'abord des viscères au foie par les veines *mésaraïques*, comme le croient les anciens ; mais qu'il passe des boyaux dans les veines lactées, et ensuite dans certains réservoirs où elles aboutissent toutes; que de là il monte par le *canal thoracique* le long des vertèbres du dos, et se va mêler avec le sang dans la veine *axillaire*, laquelle entre dans le tronc supérieur de la veine cave; et qu'ainsi, étant mêlé avec le sang, il se va rendre dans le cœur.

Il faut conclure de cette expérience que le sang mêlé avec le chyle étant fort différent d'un autre sang qui aurait déjà circulé plusieurs fois par le cœur, les esprits animaux, qui n'en sont que les plus subtiles

parties, doivent être aussi fort différents dans les personnes qui sont à jeun, et dans d'autres qui viendraient de manger. De plus, parce que, entre les viandes et les breuvages dont on se sert, il y en a d'une infinité de sortes, et même ceux qui s'en servent ont des corps diversement disposés ; deux personnes qui viennent de dîner, et qui sortent d'une même table, doivent sentir dans leur faculté d'imaginer une si grande variété de changements qu'il n'est pas possible de la décrire.

Il est vrai que ceux qui jouissent d'une santé parfaite font une digestion si achevée, que le chyle entrant dans le cœur n'en augmente ou n'en diminue presque point la chaleur, et n'empêche pas que le sang ne s'y fermente presque de la même façon que s'il y entrait seul : de sorte que leurs esprits animaux, et par conséquent leur faculté d'imaginer, n'en reçoivent presque pas de changement. Mais pour les vieillards et les infirmes, ils remarquent en eux-mêmes des changements fort sensibles après leurs repas. Ils s'assoupissent presque tous, ou pour le moins leur imagination devient toute languissante et n'a plus de vivacité ni de promptitude ; ils ne conçoivent plus rien distinctement ; ils ne peuvent s'appliquer à quoi que ce soit ; en un mot, ils sont tout autres qu'ils n'étaient auparavant.

III. Mais afin que les plus sains et les plus robustes aient aussi des preuves sensibles de ce que l'on vient de dire, ils n'ont qu'à faire réflexion sur ce qui leur est arrivé quand ils ont bu du vin bien plus qu'à l'ordinaire, ou bien sur ce qui leur arrivera quand ils ne boiront que du vin dans un repas, et que de l'eau dans un autre. Car on est assuré que s'ils ne sont entièrement stupides, ou si leur corps n'est composé d'une façon tout extraordinaire, ils sentiront aussitôt de la

gaieté, ou quelque petit assoupissement, ou quelque autre accident semblable.

Le vin est si spiritueux, que ce sont des esprits animaux presque tout formés; mais des esprits libertins, qui ne se soumettent pas volontiers aux ordres de la volonté à cause de leur solidité et de leur agitation excessive. Ainsi, dans les hommes même les plus forts et les plus vigoureux, il produit de plus grands changements dans l'imagination et dans toutes les parties du corps que les viandes et les autres breuvages. Il donne du *croc-en-jambe*, pour parler comme Plaute [1]; et il produit dans l'esprit bien des effets qui ne sont pas si avantageux que ceux qu'Horace décrit en ces vers :

> Quid non ebrietas designat? operta recludit :
> Spes jubet esse ratas : in prælia trudit inermem :
> Sollicitis animis onus eximit : addocet artes.
> Fecundi calices quem non fecere disertum,
> Contracta quem non in paupertate solutum?

Il serait assez facile de rendre raison des principaux effets que le mélange du chyle avec le sang produit dans les esprits animaux, et ensuite dans le cerveau et dans l'âme même; comme pourquoi le vin réjouit, pourquoi il donne une certaine vivacité à l'esprit quand on en prend avec modération, pourquoi il l'abrutit avec le temps quand on en fait excès, pourquoi on est assoupi après le repas, et de plusieurs autres choses, desquelles on donne ordinairement des raisons fort ridicules. Mais outre qu'on ne fait pas ici une physique, il faudrait donner quelque idée de l'anatomie du cerveau, ou faire quelques suppositions comme M. Descartes en fait dans le traité qu'il a fait de l'*homme*, sans lesquelles il n'est pas possible de s'expliquer. Mais

[1] Vinum luctator dolosus est.

enfin, si on lit avec attention ce traité de M. Descartes, on pourra peut-être se satisfaire sur toutes ces questions : parce que cet auteur explique toutes ces choses, ou du moins il en donne assez de connaissance pour les découvrir après de soi-même par la méditation, pourvu qu'on ait quelque connaissance de ses principes.

CHAPITRE III

Que l'air qu'on respire cause aussi quelque changement dans les esprits.

La seconde cause générale des changements qui arrivent dans les esprits animaux est l'air que nous respirons. Car quoiqu'il ne fasse pas d'abord des impressions si sensibles que le chyle, cependant il fait à la longue ce que les sucs des viandes font en peu de temps. Cet air entre des branches de la trachée-artère dans celles de l'*artère veineuse :* de là il se mêle et se fermente avec le reste du sang dans le cœur; et selon sa disposition particulière et celle du sang, il produit de très-grands changements dans les esprits animaux, et par conséquent dans la faculté d'imaginer.

Je sais qu'il y a quelques personnes qui ne croient pas que l'air se mêle avec le sang dans les poumons et dans le cœur, parce qu'ils ne peuvent découvrir avec leurs yeux, dans les branches de la trachée-artère et dans celles de l'artère veineuse, les passages par où cet air se communique. Mais il ne faut pas que l'action de l'esprit s'arrête avec celle des sens; il peut pénétrer ce qui leur est impénétrable et s'attacher à des choses qui n'ont point de prise pour eux. Il est indubitable qu'il passe continuellement quelques parties du sang des branches de la *veine artérieuse* dans celles de la trachée-artère ; l'odeur et l'humidité de l'haleine le prouvent assez ; et cependant les passages de cette commu-

nication sont imperceptibles. Pourquoi donc les parties subtiles de l'air ne pourraient-elles pas passer des branches de la trachée-artère dans l'artère veineuse, quoique les passages de cette communication ne soient pas visibles? Enfin il se transpire beaucoup plus d'humeurs par les pores imperceptibles des artères et de la peau qu'il n'en sort par les autres passages du corps, et les métaux même les plus solides n'ont point de pores si étroits qu il ne se rencontre encore dans la nature des corps assez petits pour y trouver le passage libre, puisque autrement ces pores se fermeraient.

Il est vrai que les parties grossières et branchues de l'air ne peuvent point passer par les pores ordinaires des corps, et que l'eau même, quoique fort grossière, peut se glisser par des chemins où cet air est obligé de s'arrêter. Mais on ne parle pas ici de ces parties les plus grossières de l'air; elles sont, ce semble, assez inutiles pour la fermentation. On ne parle que des plus petites, parties roides, piquantes, et qui n'ont que fort peu de branches qui les puissent arrêter, parce que ce sont apparemment les plus propres pour la fermentation du sang.

Je pourrais cependant assurer, sur le rapport de Silvius, que l'air même le plus grossier passe de la trachée-artère dans le cœur, puisqu'il assure lui-même qu'il l'y a vu passer par l'adresse de M. Swammerdam. Car il est plus raisonnable de croire un homme qui dit avoir vu, qu'un million d'autres qui parlent en l'air. Il est donc certain que les parties les plus subtiles de l'air que nous respirons entrent dans notre cœur; qu'elles y entretiennent avec le sang et le chyle la chaleur qui donne la vie et les mouvements à notre corps, et que, selon leurs différentes qualités, elles apportent de grands changements dans la fermentation du sang et dans les esprits animaux.

On reconnaît tous les jours la vérité de ceci par les diverses humeurs, et les différents caractères d'esprit des personnes de différents pays. Les Gascons, par exemple, ont l'imagination bien plus vive que les Normands. Ceux de Rouen et de Dieppe et les Picards diffèrent tous entre eux, et encore bien plus des Bas-Normands, quoiqu'ils soient assez proches les uns des autres. Mais si on considère les hommes qui vivent dans des pays plus éloignés, on y rencontrera des différences encore bien plus étranges, comme entre un Italien et un Flamand ou un Hollandais. Enfin il y a des lieux renommés de tout temps par la sagesse de leurs habitants comme Theman et Athènes [1]; et d'autres pour leur stupidité, comme Thèbes, Abdère et quelques autres [2].

[1] Nunquid non ultra est sapientia in Theman? *Jerem.* c. 49, v. 7.

Abderitanæ pectora plebis habes. (*Mart.*)
Bœotum in crasso jurares aere natum. (*Hor.*)

[2] Athenis tenue cœlum, ex quo acutiores etiam putantur Attici; crassum Thebis. (*Cic., De fato.*)

CHAPITRE IV

I. Du changement des esprits causé par les nerfs qui vont au cœur et aux poumons. — II. De celui qui est causé par les nerfs qui vont au foie, à la rate, et dans les viscères. — III. Que tout cela se fait contre notre volonté, mais que cela ne se peut faire sans une Providence.

La troisième cause des changements qui arrivent aux esprits animaux est la plus ordinaire et la plus agissante de toutes, parce que c'est elle qui produit, qui entretient et qui fortifie toutes les passions. Pour la bien comprendre, il faut savoir que la cinquième, la sixième et la huitième paire des nerfs envoient la plupart de leurs rameaux dans la poitrine et dans le ventre, où ils ont des usages bien utiles pour la conservation du corps, mais extrêmement dangereux pour l'âme; parce que ces nerfs ne dépendent point dans leur action de la volonté des hommes, comme ceux qui servent à remuer les bras, les jambes et les autres parties extérieures du corps, et qu'ils agissent beaucoup plus sur l'âme que l'âme n'agit sur eux.

I. Il faut donc savoir que plusieurs branches de la huitième paire des nerfs se jettent entre les fibres du principal de tous les muscles, qui est le cœur; qu'ils environnent ses ouvertures, ses oreillettes et ses artères; qu'ils se répandent même dans la substance du poumon, et qu'ainsi par leurs différents mouvements ils produisent des changements fort considérables dans

le sang. Car les nerfs qui sont répandus entre les fibres du cœur, le faisant quelquefois étendre et raccourcir avec trop de force et de promptitude, poussent avec une violence extraordinaire quantité de sang vers la tête et vers toutes les parties extérieures du corps; quelquefois aussi ces mêmes nerfs font un effet tout contraire. Pour les nerfs qui environnent les ouvertures du cœur, ses oreillettes et ses artères, ils font à peu près le même effet que les registres avec lesquels les chimistes modèrent la chaleur de leurs fourneaux, et que les robinets dont on se sert dans les fontaines pour régler le cours de leurs eaux. Car l'usage de ces nerfs est de serrer et d'élargir diversement les ouvertures du cœur, de hâter et de retarder de cette manière l'entrée et la sortie du sang, et d'en augmenter ainsi et d'en diminuer la chaleur. Enfin, les nerfs qui sont répandus dans le poumon ont aussi le même usage; car le poumon n'étant composé que des branches de la trachée-artère, de la veine artérieuse et de l'artère veineuse entrelacées les unes dans les autres, il est visible que les nerfs qui sont répandus dans sa substance empêchent par leur contraction que l'air ne passe avec assez de liberté des branches de la trachée-artère, et le sang de celles de la veine artérieuse, dans l'artère veineuse pour se rendre dans le cœur. Ainsi ces nerfs, selon leur différente agitation, augmentent ou diminuent encore la chaleur et le mouvement du sang.

Nous avons dans toutes nos passions des expériences fort sensibles de ces différents degrés de chaleur de notre cœur. Nous l'y sentons manifestement diminuer et s'augmenter quelquefois tout d'un coup; et comme nous jugeons faussement que nos sensations sont dans les parties de notre corps à l'occasion desquelles elles s'excitent en notre âme, ainsi qu'il a été expliqué dans

le premier livre, presque tous les philosophes se sont imaginé que le cœur était le siége principal des passions de l'âme, et c'est même encore aujourd'hui l'opinion la plus commune.

Or, parce que la faculté d'imaginer reçoit de grands changements par ceux qui arrivent aux esprits animaux, et que les esprits animaux sont fort différents selon la différente fermentation ou agitation du sang qui se fait dans le cœur, il est facile de reconnaître ce qui fait que les personnes passionnées imaginent les choses tout autrement que ceux qui les considèrent de sang-froid.

II. L'autre cause, qui contribue fort à diminuer et à augmenter ces fermentations extraordinaires du sang, consiste dans l'action de plusieurs autres rameaux des nerfs, desquels nous venons de parler.

Ces rameaux se répandent dans le *foie*, qui contient la plus subtile partie du sang, ou ce qu'on appelle ordinairement la bile; dans la *rate*, qui contient la plus grossière, ou la mélancolie ; dans le *pancréas*, qui contient un suc acide très-propre, ce semble, pour la fermentation ; dans l'estomac, les boyaux et les autres parties qui contiennent le chyle; enfin ils se répandent dans tous les endroits, qui peuvent contribuer quelque chose pour varier la fermentation ou le mouvement du sang. Il n'y a pas même jusqu'aux artères et aux veines qui ne soient liées de ces nerfs, comme M. Willis l'a découvert du tronc inférieur de la grande artère qui en est liée proche du cœur, de l'artère *axillaire* du côté droit, de la veine *émulgente* et de quelques autres.

Ainsi l'usage des nerfs étant d'agiter diversement les parties auxquelles ils sont attachés, il est facile de concevoir comment, par exemple, le nerf qui environne le foie peut en le serrant faire couler grande

quantité de bile dans les veines et dans le canal de la bile, laquelle s'étant mêlée avec le sang dans les veines, et avec le chyle par le canal de la bile, entre dans le cœur et y produit une chaleur bien plus ardente qu'à l'ordinaire. Ainsi lorsqu'on est ému de certaines passions, le sang bout dans les artères et dans les veines; l'ardeur se répand dans tout le corps; le feu monte à la tête, et elle se remplit d'un si grand nombre d'esprits animaux trop vifs et trop agités, que par leur cours impétueux ils empêchent l'imagination de se représenter d'autres choses que celles dont ils forment des images dans le cerveau, c'est-à-dire de penser à d'autres objets qu'à ceux de la passion qui domine.

Il en est de même des petits nerfs qui vont à la rate ou à d'autres parties qui contiennent une matière plus grossière et moins susceptible de chaleur et de mouvement; ils rendent l'imagination toute languissante et tout assoupie, en faisant couler dans le sang quelque matière grossière et difficile à mettre en mouvement.

Pour les nerfs qui environnent les artères et les veines, leur usage est d'empêcher le sang de passer, et de l'obliger en les serrant de s'écouler dans les lieux où il trouve le passage libre. Ainsi la partie de la grande artère qui fournit du sang à toutes les parties qui sont au-dessus du cœur, étant liée et serrée par ces nerfs, le sang doit nécessairement entrer dans la tête en plus grande abondance, et produire ainsi du changement dans les esprits animaux, et par conséquent dans l'imagination.

III. Il faut bien remarquer que tout cela ne se fait que par machine, je veux dire que tous les différents mouvements de ces nerfs dans toutes les passions différentes n'arrivent point par le commandement de la volonté, mais se font au contraire sans ses ordres, et même contre ses ordres; de sorte qu'un corps sans

âme disposé comme celui d'un homme sain, serait capable de tous les mouvements qui accompagnent nos passions. Ainsi les bêtes mêmes en peuvent avoir de semblables quand elles ne seraient que de pures machines.

C'est ce qui nous doit faire admirer la sagesse incompréhensible de celui qui a si bien rangé tous ces ressorts, qu'il suffit qu'un objet remue légèrement le nerf optique d'une telle ou telle manière pour produire tant de divers mouvements dans le cœur, dans les autres parties intérieures du corps et même sur le visage. Car on a découvert depuis peu que le même nerf qui répand quelques rameaux dans le cœur et dans les autres parties intérieures, communique aussi quelques-unes de ses branches aux yeux, à la bouche et aux autres parties du visage. De sorte qu'il ne peut s'élever aucune passion au dedans qui ne paraisse au dehors, parce qu'il ne peut y avoir de mouvement dans les branches qui vont au cœur, qu'il n'en arrive quelqu'un dans celles qui sont répandues sur le visage.

La correspondance et la sympathie qui se trouve entre les nerfs du visage et quelques autres qui répondent à d'autres endroits du corps qu'on ne peut nommer, est encore bien plus remarquable; et ce qui fait cette grande sympathie, c'est, comme dans les autres passions, que les petits nerfs qui vont au visage ne sont encore que des branches de celui qui descend plus bas.

Lorsqu'on est surpris de quelque passion violente, si l'on prend soin de faire réflexion sur ce que l'on sent dans les entrailles et dans les autres parties du corps où les nerfs s'insinuent, comme aussi aux changements de visage qui l'accompagnent ; et si on considère que toutes ces diverses agitations de nos nerfs sont entièrement involontaires, et qu'elles arrivent même malgré

toute la résistance que notre volonté y apporte, on n'aura pas grand'peine à se laisser persuader de la simple exposition que l'on vient de faire de tous ces rapports entre les nerfs.

Mais si l'on examine les raisons et la fin de toutes ces choses, on y trouvera tant d'ordre et de sagesse, qu'une attention un peu sérieuse sera capable de convaincre les personnes les plus attachées à Épicure et à Lucrèce qu'il y a une providence qui régit le monde. Quand je vois une montre, j'ai raison de conclure qu'il y a une intelligence, puisqu'il est impossible que le hasard ait pu produire et arranger toutes ses roues. Comment donc serait-il possible que le hasard et la rencontre des atomes fût capable d'arranger dans tous les hommes et dans tous les animaux tant de ressorts divers, avec la justesse et la proportion que je viens d'expliquer, et que les hommes et les animaux en engendrassent d'autres qui leur fussent tout à fait semblables ? Ainsi il est ridicule de penser ou de dire comme Lucrèce, que le hasard a formé toutes les parties qui composent l'homme ; que les yeux n'ont point été faits pour voir, mais qu'on s'est avisé de voir parce qu'on avait des yeux, et ainsi des autres parties du corps. Voici ses paroles :

Lumina ne facias oculorum clara creata
Prospicere ut possimus, et ut proferre viai
Proceros passus, ideo fastigia posse
Surarum ac feminum pedibus fundata plicari :
Brachia tum porro validis exapta lacertis
Esse, manusque datas utraque ex parte ministras
Ut facere ad vitam possimus, quæ foret usus.
Cætera de genere hoc inter quæcumque pretantur
Omnia perversa præpostera sunt ratione.
Nil ideo natum est in nostro corpore ut uti
Possimus ; sed quod natum est, id procreat usum [1].

[1] Lib. 4.

Ne faut-il pas avoir une étrange aversion d'une providence pour s'aveugler ainsi volontairement de peur de la reconnaître, et pour tâcher de se rendre insensible à des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que celles que la nature nous en fournit? Il est vrai que quand on affecte une fois de faire l'esprit fort, ou plutôt l'impie, ainsi que faisaient les épicuriens, on se trouve incontinent tout couvert de ténèbres, et on ne voit plus que de fausses lueurs ; on nie hardiment les choses les plus claires, et on assure fièrement et magistralement les plus fausses et les plus obscures.

Le poëte que je viens de citer peut servir de preuve de cet aveuglement des esprits forts. Car il prononce hardiment et contre toute apparence de vérité sur les questions les plus difficiles et les plus obscures, et il semble qu'il n'aperçoive pas les idées même les plus claires et les plus évidentes. Si je m'arrêtais à rapporter des passages de cet auteur pour justifier ce que je dis, je ferais une digression trop longue et trop ennuyeuse. S'il est permis de faire quelques réflexions qui arrêtent pour un moment l'esprit sur des vérités essentielles, il n'est jamais permis de faire des digressions qui détournent l'esprit pendant un temps considérable de l'attention, à son principal sujet, pour l'appliquer à des choses de peu d'importance.

On vient d'expliquer les causes générales tant extérieures qu'intérieures qui produisent du changement dans les esprits animaux, et par conséquent dans la faculté d'imaginer. On a fait voir que les extérieures sont les viandes dont on se nourrit et l'air que l'on respire, et que l'intérieure consiste dans l'agitation involontaire de certains nerfs. On ne sait point d'autres causes générales et l'on assure même qu'il n'y en a point. De sorte que la faculté d'imaginer ne dépendant de la part du corps que de ces deux choses, savoir,

des esprits animaux et de la disposition du cerveau sur lequel ils agissent, il ne reste plus ici pour donner une parfaite connaissance de l'imagination que d'exposer les différents changements qui peuvent arriver dans la substance du cerveau. Mais avant que d'examiner ces changements il est à propos d'expliquer et la liaison de nos pensées avec les traces du cerveau, et la liaison réciproque de ces traces. Il faudra aussi donner quelque idée de la mémoire et des habitudes, c'est-à-dire de cette facilité que nous avons de penser à des choses auxquelles nous avons déjà pensé, et de faire des choses que nous avons déjà faites.

CHAPITRE V

I. De la liaison des idées de l'esprit avec les traces du cerveau. — II. De la liaison réciproque qui est entre ces traces. — III. De la mémoire. — IV. Des habitudes.

De toutes les choses matérielles, il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes que la structure de leur corps et que la correspondance qui est entre toutes les parties qui le composent; et de toutes les choses spirituelles, il n'y en a point dont la connaissance leur soit plus nécessaire que celle de leur âme, et de tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu, et naturellement avec le corps.

Il ne suffit pas de sentir ou de connaître confusément que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, et qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux ; que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit, et que des mouvements excités dans les esprits animaux excitent des passions dans la volonté. Il faut autant qu'on le peut savoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes, et principalement les effets qu'elles sont capables de produire.

Il en faut connaître la cause, parce qu'il faut connaître celui qui seul est capable d'agir en nous et de nous rendre heureux ou malheureux; et il en faut connaître les effets parce qu'il faut nous connaître nous-mêmes autant que nous le pouvons, et les autres

hommes avec qui nous devons vivre. Alors nous saurons les moyens de nous conduire et de nous conserver nous-mêmes dans l'état le plus heureux et le plus parfait où l'on puisse parvenir, selon l'ordre de la nature et selon les règles de l'Évangile; et nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connaissant exactement et les moyens de nous en servir dans nos besoins, et ceux de les aider dans leurs misères.

Je ne prétends pas expliquer dans ce chapitre un sujet si vaste et si étendu. Je ne prétends pas même de le faire entièrement dans tout cet ouvrage. Il y a beaucoup de choses que je ne connais pas encore, et que je n'espère pas de bien connaître; et il y en a quelques-unes que je crois savoir, et que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'esprit si petit qu'il soit qui ne puisse en méditant découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourrait déduire.

I. Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des philosophes, que l'esprit devient corps lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure; et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce qu'elle est; et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvements, le corps n'est point capable de sentiment et d'inclinations. Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux.

Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces ; et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance ; ni que ces traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport ; ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces, car, comme nous expliquerons ailleurs, il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, et qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est en se tournant vers lui, ainsi que les philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par *conversion* aux fantômes ou aux traces du cerveau, *per conversionem ad phantasmata,* que l'esprit aperçoive toutes choses.

De même, dès que l'âme veut que le bras soit mû, le bras est mû, quoiqu'elle ne sache pas seulement ce qu'il faut faire pour le remuer ; et dès que les esprits animaux sont agités l'âme se trouve émue, quoiqu'elle ne sache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux.

Lorsque je traiterai des passions, je parlerai de la liaison qu'il y a entre les traces du cerveau et les mouvements des esprits, et de celle qui est entre les idées et les émotions de l'âme, car toutes les passions en dépendent. Je dois seulement parler ici de la liaison des idées avec les traces, et de la liaison des traces les unes avec les autres.

Il y a trois causes fort considérables de la liaison des idées avec les traces. La première et la plus générale, c'est l'*identité* du temps. Car il suffit souvent que nous ayons eu certaines pensées dans le temps qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayons de nouveau ces mêmes pensées. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que

mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *Iah* ou du son de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères ou leur son auront produites se réveillent, afin que je pense à Dieu, et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu; car, le cerveau n'étant jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites et fort confuses.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, et qui suppose toujours la première, c'est la volonté des hommes. Cette volonté est nécessaire, afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage. Car si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles; non-seulement cette liaison des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort déréglée et fort imparfaite.

Premièrement, parce que les idées ne se lient fortement avec les traces que lorsque les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables. De sorte que les esprits n'étant agités que par les passions, si les hommes n'en avaient aucune pour communiquer leurs sentiments et pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces serait bien faible; puisqu'il ne s'assujettissent à ces liaisons exactes et régulières que pour se communiquer leurs pensées.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver longtemps, puisqu'une première rencontre, si elle n'est acompagnée

d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de fortes liaisons, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces. Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes idées avec les mêmes traces, quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison qu'une impression de l'auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très-forte à nous unir par l'esprit autant que nous le sommes par le corps.

La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, c'est la nature ou la volonté constante et immuable du Créateur. Il y a, par exemple, une liaison naturelle, et qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbres ou de montagnes; entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme, ou d'un animal qui souffre, et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sentiments de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous.

Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes; elles sont semblables généralement dans tous les hommes, et elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. C'est pourquoi elles ne dépendent point de notre volonté; car si la liaison des idées avec les sons et certains caractères est faible et fort différente dans différents pays, c'est qu'elle dépend de la volonté faible et changeante des hommes; et la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seu-

lement pour vivre comme des hommes qui doivent former entre eux une société raisonnable.

Il faut bien remarquer ici que la liaison des idées qui nous représentent des choses spirituelles distinguées de nous, avec les traces de notre cerveau, n'est point naturelle et ne le peut être; et, par conséquent, qu'elle est ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puisqu'elle n'a point d'autre cause que leur volonté et l'identité du temps dont j'ai parlé auparavant. Au contraire, la liaison des idées de toutes les choses matérielles avec certaines traces particulières est naturelle ; et par conséquent il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter, par exemple, que tous les hommes n'aient l'idée d'un carré à la vue d'un carré, parce que cette liaison est naturelle ; mais on peut douter qu'ils aient tous l'idée d'un carré lorsqu'ils entendent prononcer ce mot *carré*, parce que cette liaison est entièrement volontaire. Il faut penser la même chose de toutes les traces qui sont liées avec les idées des choses spirituelles.

Mais, parce que les traces qui ont une liaison naturelle avec les idées touchent et appliquent l'esprit, et le rendent par conséquent attentif, la plupart des hommes ont assez de facilité pour comprendre et retenir les vérités sensibles et palpables, c'est-à dire les rapports qui sont entre les corps; et, au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées que celle que la volonté y a mise ne frappent point vivement l'esprit, tous les hommes ont assez de peine à comprendre et encore plus à retenir les vérités abstraites, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination. Mais lorsque ces rapports sont un peu composés, ils paraissent absolument incompréhensibles, principalement à

ceux qui n'y sont point accoutumés, parce qu'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle ; et quoique les autres les aient parfaitement comprises, ils les oublient en peu de temps, parce que cette liaison n'est presque jamais aussi forte que les naturelles.

Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorsqu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre, et on les imprime de telle sorte dans l'esprit, que non-seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que l'on a donnée de l'esprit dans le premier chapitre de cet ouvrage, est peut-être une assez bonne preuve de ceci.

Au contraire, lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle manière qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses et les traces de leurs expressions, on a beaucoup de peine à les comprendre et on les oublie facilement.

Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'algèbre ou de l'analyse ne peuvent comprendre les démonstrations algébriques qu'avec beaucoup de peine, et, lorsqu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas longtemps, parce que les carrés, par exemple, les parallélogrammes, les cubes, les solides, etc., étant exprimés par *aa*, *ab*, *ac*, *abc*, etc., dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec leurs idées, l'esprit ne trouve point de prise pour s'en fixer les idées et pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la géométrie commune conçoivent très-clairement et très-promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, pourvu qu'ils entendent très-distinctement les termes dont on se sert, parce que les idées de carré, de cercle, etc., sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voient devant leurs yeux. Il arrive même souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent, parce que les mots n'étant liés aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude et de netteté pour en reconnaître facilement les rapports, car c'est principalement à cause de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les sciences.

On peut en passant reconnaître par ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots nouveaux et de nouvelles figures pour expliquer leurs sentiments font souvent des ouvrages assez inutiles. Ils croient se rendre intelligibles, lorsqu'en effet ils se rendent incompréhensibles. Nous définissons tous nos termes et tous nos caractères, disent-ils, et les autres en doivent convenir. Il est vrai, les autres en conviennent de volonté, mais leur nature y répugne. Leurs idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage et un grand usage. Les auteurs ont peut-être cet usage, mais les lecteurs ne l'ont pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connaître, parce qu'il faut suivre la nature et ne pas l'irriter ni la choquer.

On ne doit pas cependant condamner le soin que prennent les mathématiciens de définir leurs termes, car il est évident qu'il les faut définir pour ôter les équivoques, mais, autant qu'on le peut, il faut se servir de termes qui soient reçus ou dont la significa-

tion ordinaire ne soit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, et c'est ce qu'on n'observe pas toujours dans les mathématiques.

On ne prétend pas aussi, par ce qu'on vient de dire, condamner l'algèbre, telle principalement que M. Descartes l'a rétablie; car encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété et de confusion dans ces expressions, et le secours que l'esprit en reçoit surpasse si fort la difficulté qu'il y a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une manière de raisonner et d'exprimer ses raisonnements qui s'accommode mieux avec la nature de l'esprit et qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point la capacité de l'esprit; elles ne chargent point la mémoire; elles abrégent d'une manière merveilleuse toutes nos idées et tous nos raisonnements, et elles les rendent même en quelque manière sensibles par l'usage. Enfin leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions, quoique naturelles, des figures dessinées de triangles, de carrés et autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche et à l'exposition des vérités un peu cachées; mais c'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau; il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces.

II. Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même temps. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le temps, le lieu,

le jour et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie, pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous le désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette chose. Comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une église, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose qui il y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'est cette église où il y avait tant de presse, où monsieur... prêchait, où nous allâmes dimanche; et ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propros de le désigner d'une autre matière, on le peut marquer par ce visage picoté de vérole, ce grand homme bien fait, ce petit bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoiqu'on ait tort de se servir de paroles de mépris.

Or la liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la rhétorique, mais encore d'une infinité d'autres choses de plus grande conséquence dans la morale, dans la politique et généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, et par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'*identité* du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau, car il suffit que plusieurs traces aient été produites dans le même temps, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même temps, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du

cerveau : c'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.

Ces liaisons des traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons ne nous paraissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer et se rompre, parce que, n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie, et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi, et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort, et avec une émotion des esprits qui nous dipose à la fuite et au désir de fuir. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau que nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des temps et des lieux les doivent changer afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuient les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les temps où l'on leur fait la chasse ; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuisent en d'autres lieux et en d'autres temps. Ainsi, pour la conservation de tous les

animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons des traces qui se puissent former et détruire facilement; qu'il y en ait d'autres enfin qui ne se puissent rompre que difficilement, et d'autres enfin qui ne se puissent jamais rompre.

Il est très-utile de rechercher avec soin les différents effets que ces différentes liaisons sont capables de produire; car ces effets sont en très-grand nombre et de très-grande conséquence pour la connaissance de l'homme.

III. Pour l'explication de la *mémoire,* il suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changements qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement, parce que, ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car de même que les branches d'un arbre, qui ont demeuré quelque temps ployées d'une certaine façon, conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière, ainsi les fibres du cerveau, ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette facilité, puisque l'on pense aux mêmes choses lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions.

Comme les esprits animaux agissent tantôt plus et tantôt moins fort sur la substance du cerveau, et que les objets sensibles font des impressions bien plus grandes que l'imagination toute seule, il est facile de là de reconnaître pourquoi on ne se souvient pas également de toutes les choses que l'on a aperçues; pourquoi, par exemple, ce que l'on a aperçu plusieurs fois se représente d'ordinaire à l'âme plus nettement

que ce que l'on n'a aperçu qu'une ou deux fois; pourquoi on se souvient plus distinctement des choses qu'on a vues que de celles qu'on a seulement imaginées; et ainsi pourquoi on saura mieux, par exemple, la distribution des veines dans le foie après l'avoir vue une seule fois dans la dissection de cette partie qu'après l'avoir lue plusieurs fois dans un livre d'anatomie, et d'autres choses semblables.

Que si on veut faire réflexion sur ce qu'on a dit auparavant de l'imagination et sur le peu que l'on vient de dire de la mémoire, et si l'on est délivré de ce préjugé, que notre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges et des impressions en fort grand nombre, on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenants de la mémoire, dont parle saint Augustin avec tant d'admiration, dans le dixième livre de ses *Confessions*. Et l'on ne veut pas expliquer ces choses plus au long, parce que l'on croit qu'il est plus à propos que chacun se les explique à soi-même par quelque effort d'esprit; à cause que les choses qu'on découvre par cette voie sont toujours plus agréables, et font davantage d'impression sur nous que celles qu'on apprend des autres.

IV. Pour l'explication des *habitudes*, il est nécessaire de savoir la manière dont on a sujet de penser que l'âme remue les parties du corps auquel elle est unie. La voici. Selon toutes les apparences du monde, il y a toujours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils soient, un assez grand nombre d'esprits animaux très-agités par la chaleur du cœur d'où ils sont sortis, et tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le passage ouvert. Tous les nerfs aboutissent au réservoir de ces esprits, et l'âme a le pouvoir de déterminer leur mouvement et de les conduire par ces nerfs dans tous les muscles du corps. Ces esprits y étant entrés,

ils les enflent, et par conséquent ils les raccourcissent; ainsi ils remuent les parties auxquelles ces muscles sont attachés.

On n'aura pas de peine à se persuader que l'âme remue le corps de la manière qu'on vient d'expliquer, si on prend garde que, lorsqu'on a été longtemps sans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvements à son corps, on n'en peut venir à bout, et même l'on a quelque peine à se soutenir sur ses pieds. Mais si on trouve moyen de faire couler dans son cœur quelque chose de fort spiritueux, comme du vin ou quelqu'autre pareille nourriture, on sent aussitôt que le corps obéit avec beaucoup plus de facilité, et l'on se remue en toutes les manières qu'on souhaite. Car cette seule expérience fait, ce me semble, assez voir que l'âme ne pouvait donner de mouvement à son corps faute d'esprits animaux, et que c'est par leur moyen qu'elle a recouvré son empire sur lui.

Or, les enflures des muscles sont si visibles et si sensibles dans les agitations de nos bras et de toutes les parties de notre corps, et il est si raisonnable de croire que ces muscles ne se peuvent enfler, que parce qu'il y entre quelque corps, de même qu'un ballon ne peut se grossir ni s'enfler que parce qu'il y entre de l'air ou autre chose, qu'il semble qu'on ne puisse douter que les esprits animaux ne soient poussés du cerveau, par les nerfs, jusque dans les muscles, pour les enfler et pour y produire tous les mouvements que nous souhaitons; car, un muscle étant plein, il est nécessairement plus court que s'il était vide. Ainsi il tire et remue la partie à laquelle il est attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *Passions* et de *l'Homme* de M. Descartes. On ne donne pas cependant cette explication comme parfaitement démontrée dans toutes ses parties. Pour la rendre en-

tièrement évidente, il y a encore plusieurs choses à désirer, desquelles il est presque impossible de s'éclaircir. Mais il est aussi assez inutile de les savoir pour notre sujet; car, que cette explication soit vraie ou fausse, elle ne laisse pas d'être également utile pour faire connaître la nature des habitudes, parce que si l'âme ne remue point le corps de cette manière, elle le remue nécessairement de quelque autre qui lui est assez semblable, pour en tirer les conséquences que nous en tirons.

Mais, afin de suivre notre explication, il faut remarquer que les esprits ne trouvent pas toujours les chemins par où ils doivent passer assez ouverts et assez libres, et que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuer les doigts avec la vitesse qui est nécessaire pour jouer des instruments de musique, ou les muscles qui servent à la prononciation pour prononcer les mots d'une langue étrangère; mais que peu à peu les esprits animaux, par leur cours continuel, ouvrent et aplanissent ces chemins, en sorte qu'avec le temps ils n'y trouvent plus de résistance. Or, c'est dans cette facilité que les esprits animaux ont de passer dans les membres de notre corps que consistent les *habitudes*.

Il est très-facile, selon cette explication, de résoudre une infinité de questions qui regardent les habitudes, comme, par exemple, pourquoi les enfants sont plus capables d'acquérir de nouvelles habitudes que les personnes plus âgées; pourquoi il est très-difficile de perdre de vieilles habitudes; pourquoi les hommes, à force de parler, ont acquis une si grande facilité à cela, qu'ils prononcent leurs paroles avec une vitesse incroyable, et même sans y penser, comme il n'arrive que trop souvent à ceux qui disent des prières qu'ils ont accutumé de faire depuis plusieurs années. Cepen-

dant, pour prononcer un seul mot, il faut remuer dans un certain temps et dans un certain ordre plusieurs muscles à la fois, comme ceux de la langue, des lèvres, du gosier et du diaphragme. Mais on pourra, avec un peu de méditation, se satisfaire sur ces questions et sur plusieurs autres très-curieuses et assez utiles, et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.

Il est visible, par ce que l'on vient de dire, qu'il y a beaucoup de rapport entre la *mémoire* et les *habitudes*, et qu'en un sens la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude. Car, de même que les habitudes corporelles consistent dans la facilité que les esprits ont acquise de passer par certains endroits de notre corps; ainsi la mémoire consiste dans les traces que les mêmes esprits ont imprimées dans le cerveau, lesquelles sont causes de la facilité que nous avons de nous souvenir des choses. De sorte que, s'il n'y avait point de perceptions attachées aux cours des esprits animaux ni à ces traces, il n'y aurait aucune différence entre la mémoire et les autres habitudes. Il n'est pas aussi plus difficile de concevoir que les bêtes, quoique sans âme et incapables d'aucune perception, se souviennent en leur manière des choses qui ont fait impression dans leur cerveau que de concevoir qu'elles soient capables d'acquérir différentes habitudes; et, après ce que je viens de dire des habitudes, je ne vois pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à se représenter comment les membres de leur corps acquièrent peu à peu différentes habitudes qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne joue pas si facilement que lorsqu'on en a fait quelque usage.

CHAPITRE VI

I. Que les fibres du cerveau ne sont pas sujettes à des changements si prompts que les esprits. — II. Trois différents changements dans les trois différents âges.

I. Toutes les parties des corps vivants sont dans un mouvement continuel, les parties solides et les fluides, la chair aussi bien que le sang; y a seulement cette différence entre le mouvement des unes et des autres, que celui des parties du sang est visible et sensible, et que celui des fibres de notre chair est tout à fait imperceptible. Il y a donc cette différence entre les esprits animaux et la substance du cerveau, que les esprits animaux sont très-agités et très-fluides, et que la substance du cerveau a quelque solidité et quelque consistance; de sorte que les esprits se divisent en petites parties et se dissipent en peu d'heures, en transpirant par les pores des vaisseaux qui les contiennent, et il en vient souvent d'autres en leur place qui ne leur sont point du tout semblables. Mais les fibres du cerveau ne sont pas si faciles à se dissiper; il ne leur arrive pas souvent des changements considérables, et toute leur substance ne peut changer qu'après plusieurs années.

II. Les différences les plus considérables qui se trouvent dans le cerveau d'un même homme pendant toute sa vie, sont dans l'enfance, dans l'âge d'un homme fait, et dans la vieillesse.

Les fibres du cerveau dans l'enfance sont molles,

flexibles et délicates; avec l'âge elles deviennent plus sèches, plus dures et plus fortes; mais, dans la vieillesse, elles sont tout à fait inflexibles, grossières, et mêlées quelquefois avec des humeurs superflues que la chaleur très-faible de cet âge ne peut plus dissiper. Car, de même que nous voyons que les fibres qui composent la chair se durcissent avec le temps, et que la chair d'un perdreau est sans contestation plus tendre que celle d'une vieille perdrix, ainsi les fibres du cerveau d'un enfant ou d'un jeune homme doivent être beaucoup plus molles et plus délicates que celles des personnes plus avancées en âge.

L'on reconnaîtra la raison de ces changements si on considère que ces fibres sont continuellement agitées par les esprits animaux qui coulent à l'entour d'elles en plusieurs différentes manières; car, de même que les vents sèchent la terre sur laquelle ils soufflent, ainsi les esprits animaux, par leur agitation continuelle, rendent peu à peu la plupart des fibres du cerveau de l'homme plus sèches, plus comprimées et plus solides, en sorte que les personnes plus âgées les doivent avoir presque toujours plus inflexibles que ceux qui sont moins avancés en âge; et pour ceux qui sont de même âge, les ivrognes qui, pendant plusieurs années, ont fait excès de vin ou de semblables boissons capables d'enivrer, doivent les avoir aussi plus solides et plus inflexibles que ceux qui se sont privés de ces boissons pendant toute leur vie.

Or, les différentes constitutions du cerveau dans les enfants, dans les hommes faits et dans les vieillards sont des causes fort considérables de la différence qui se remarque dans la faculté d'imaginer de ces trois âges, desquels nous allons parler dans la suite.

CHAPITRE VII

I. De la communication qui est entre le cerveau d'une mère et celui de son enfant. — II. De la communication qui est entre notre cerveau et les autres parties de notre corps, laquelle nous porte à l'imitation et à la compassion. — III. Explication de la génération des enfants monstrueux, et de la propagation des espèces. — IV. Explication de quelques déréglements d'esprit et de quelques inclinations de la volonté. — V. De la concupiscence et du péché originel. — Objections et réponses

Il est, ce me semble, assez évident que nous tenons à toutes choses et que nous avons des rapports naturels à tout ce qui nous environne, lesquels nous sont très-utiles pour la conservation et pour la commodité de la vie. Mais tous ces rapports ne sont pas égaux. Nous tenons bien davantage à la France qu'à la Chine, au soleil qu'à quelque étoile, à notre propre maison qu'à celle de nos voisins. Il y a des liens invisibles qui nous attachent bien plus étroitement aux hommes qu'aux bêtes, à nos parents et à nos amis qu'à des étrangers, à ceux de qui nous dépendons pour la conservation de notre être qu'à ceux de qui nous ne craignons et n'espérons rien.

Ce qu'il y a principalement à remarquer dans cette union naturelle qui est entre nous et les autres hommes, c'est qu'elle est d'autant plus grande, que nous avons davantage besoin d'eux. Les parents et les amis sont unis étroitement les uns aux autres : on peut dire que leurs douleurs et leurs misères sont communes, aussi

bien que leurs plaisirs et leur félicité; car toutes les passions et tous les sentiments de nos amis se communiquent à nous par l'impression de leur manière, et par l'air de leur visage. Mais parce qu'absolument nous pouvons vivre sans eux, l'union naturelle qui est entre eux et nous n'est pas la plus grande qui puisse être.

I. Les enfants dans le sein de leurs mères, le corps desquels n'est point encore entièrement formé, et qui sont par eux-mêmes dans un état de faiblesse et de disette la plus grande qui se puisse concevoir, doivent aussi être unis avec leurs mères de la manière la plus étroite qui se puisse imaginer. Et quoique leur âme soit séparée de celle de leur mère, leur corps n'étant point détaché du sien, on doit penser qu'ils ont les mêmes sentiments et les mêmes passions, en un mot toutes les mêmes pensées qui s'excitent dans l'âme à l'occasion des mouvements qui se produisent dans le corps.

Ainsi les enfants voient ce que leurs mères voient, ils entendent les mêmes cris, ils reçoivent les mêmes impressions des objets, et ils sont agités des mêmes passions. Car puisque l'air du visage d'un homme passionné pénètre ceux qui le regardent, et imprime naturellement en eux une passion semblable à celle qui l'agite, quoique l'union de cet homme avec ceux qui le considèrent ne soit pas fort grande : on a ce me semble raison de penser que les mères sont capables d'imprimer dans leurs enfants tous les mêmes sentiments dont elles sont touchées, et toutes les mêmes passions dont elles sont agitées. Car enfin le corps de l'enfant ne fait qu'un même corps avec celui de la mère, le sang et les esprits sont communs à l'un et à l'autre : les sentiments et les passions sont des suites naturelles des mouvements des esprits et du sang, et ces mouvements se communiquent nécessairement de la

mère à l'enfant. Donc les passions et les sentiments et généralement toutes les pensées dont le corps est l'occasion sont communes à la mère et à l'enfant.

Ces choses me paraissent incontestables pour plusieurs raisons. Car si l'on considère seulement qu'une mère fort effrayée à la vue d'un chat, engendre un enfant, que l'horreur surprend toutes les fois que cet animal se présente à lui, il est aisé d'en conclure qu'il faut donc que cet enfant ait vu avec horreur et avec émotion d'esprits ce que sa mère voyait, lorsqu'elle le portait dans son sein : puisque la vue d'un chat qui ne lui fait aucun mal, produit encore en lui de si étranges effets. Cependant je n'avance tout ceci que comme une supposition, qui selon ma pensée se trouvera suffisamment démontrée par la suite. Car toute supposition qui peut satisfaire à la résolution de toutes les difficultés que l'on peut former, doit passer pour un principe incontestable.

II. Les liens invisibles par lesquels l'auteur de la nature unit tous ses ouvrages, sont dignes de la sagesse de Dieu et de l'admiration des hommes; il n'y a rien de plus surprenant ni de plus instructif tout ensemble; mais nous n'y pensons pas. Nous nous laissons conduire sans considérer celui qui nous conduit, ni comment il nous conduit: la nature nous est cachée aussi bien que son auteur; et nous sentons les mouvements qui se produisent en nous, sans en considérer les ressorts. Cependant il y a peu de choses qu'il nous soit plus nécessaire de connaître; car c'est de leur connaissance que dépend l'explication de toutes les choses qui ont rapport à l'homme.

Il y a certainement dans notre cerveau des ressorts qui nous portent naturellement à l'imitation, car cela est nécessaire à la société civile. Non-seulement il est nécessaire que les enfants croient leurs pères; les disci-

ples, leurs maîtres; et les inférieurs, ceux qui sont au-dessus d'eux : il faut encore que tous les hommes aient quelque disposition à prendre les mêmes manières et à faire les mêmes actions que ceux avec qui ils veulent vivre. Car afin que les hommes se lient, il est nécessaire qu'ils se ressemblent et par le corps et par l'esprit. Ceci est le principe d'une infinité de choses dont nous parlerons dans la suite. Mais, pour ce que nous avons à dire dans ce chapitre, il est encore nécessaire que l'on sache qu'il y a dans le cerveau des dispositions naturelles qui nous portent à la compassion aussi bien qu'à l'imitation.

Il faut donc savoir que non-seulement les esprits animaux se portent naturellement dans les parties de notre corps pour faire les mêmes actions, et les mêmes mouvements que nous voyons faire aux autres ; mais encore pour recevoir en quelque manière leurs blessures, et pour prendre part à leurs misères. Car l'expérience nous apprend que, lorsque nous considérons avec beaucoup d'attention quelqu'un que l'on frappe rudement, ou qui a quelque grande plaie, les esprits se transportent avec effort dans les parties de notre corps qui répondent à celles que l'on voit blesser dans un autre, pourvu que l'on ne détourne point ailleurs le cours de ces esprits en se chatouillant volontairement avec quelque force une autre partie que celle que l'on voit blesser; ou que le cours naturel des esprits vers le cœur et les viscères, qui est ordinaire aux émotions subites, n'entraîne ou ne change point celui dont nous parlons, ou enfin que quelque liaison extraordinaire des traces du cerveau et des mouvements des esprits ne fassent pas le même effet.

Ce transport des esprits dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que l'on voit blesser dans les autres, se fait bien sentir dans les personnes déli-

cates, qui ont l'imagination vive et les chairs fort tendres et fort molles. Car ils ressentent fort souvent comme une espèce de frémissement dans leurs jambes, par exemple, s'ils regardent attentivement quelqu'un qui y ait un ulcère, ou qui y reçoive actuellement quelque coup. Voici ce qu'un de mes amis m'écrit, qui pourra confirmer ma pensée. « *Un homme d'âge, qui demeure chez une de mes sœurs, étant malade, une jeune servante de la maison tenait la chandelle, comme on le saignait au pied. Quand elle lui vit donner le coup de lancette, elle fut saisie d'une telle appréhension, qu'elle sentit, trois ou quatre jours ensuite, une douleur si vive au même endroit du pied qu'elle fut obligée de garder le lit pendant ce temps.* » La raison de cet accident est donc selon mon principe : que les esprits se répandent avec force dans les parties de notre corps, qui répondent à celles que nous voyons blesser dans les autres ; et cela, afin que, les tenant plus bandées, ils les rendent plus sensibles à notre âme, et qu'elle soit sur ses gardes pour éviter les maux que nous voyons arriver aux autres.

Cette compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits. Elle nous excite à soulager les autres, parce qu'en cela nous nous soulageons nous-mêmes. Enfin elle arrête notre malice et notre cruauté. Car l'horreur du sang, la frayeur de la mort, en un mot l'impression sensible de la compassion empêche souvent de massacrer des bêtes, les personnes même les plus persuadées que ce ne sont que des machines; parce que la plupart des hommes ne les peuvent tuer sans se blesser par le contre-coup de la compassion.

Ce qu'il faut principalement remarquer ici, c'est que la vue sensible de la blessure qu'une personne reçoit, produit dans ceux qui le voient une autre blessure d'autant plus grande, qu'ils sont plus faibles et plus délicats.

Parce que cette vue sensible poussant avec effort les esprits animaux dans les parties du corps qui répondent à celles que l'on voit blesser, ils font une plus grande impression dans les fibres d'un corps délicat que dans celles d'un corps fort et robuste.

Ainsi les hommes qui sont pleins de force et de vigueur ne sont point blessés par la vue de quelque massacre, et ils ne sont pas tant portés à la compassion à cause que cette vue choque leur corps que parce qu'elle choque leur raison. Ces personnes n'ont point de compassion pour les criminels; ils sont inflexibles et inexorables. Mais pour les femmes et les enfants, ils souffrent beaucoup de peine par les blessures qu'ils voient recevoir à d'autres. Ils ont machinalement beaucoup de compassion des misérables, et ils ne peuvent même voir battre ni entendre crier une bête sans quelque inquiétude d'esprit.

Pour les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère, la délicatesse des fibres de leur chair étant infiniment plus grande que celle des femmes et des enfants, le cours des esprits y doit produire des changements plus considérables, comme on le verra dans la suite.

On regardera encore ce que je viens de dire comme une simple supposition si on le souhaite ainsi; mais on doit tâcher de la bien comprendre, si on veut concevoir distinctement les choses que je prétends expliquer dans ce chapitre. Car les deux suppositions que je viens de faire sont les principes d'une infinité de choses que l'on croit ordinairement fort difficiles et fort cachées, et qu'il me paraît en effet impossible d'éclaircir sans recevoir ces suppositions. Voici des exemples.

III. Il y a environ sept ou huit ans, que l'on voyait aux Incurables un jeune homme qui était né fou, et

dont le corps était rompu dans les mêmes endroits, dans lesquels on rompt les criminels. Il a vécu près de vingt ans en cet état ; plusieurs personnes l'ont vu, et la feue reine-mère allant visiter cet hôpital eut la curiosité de le voir et même de toucher les bras et les jambes de ce jeune homme aux endroits où ils étaient rompus.

Selon les principes que je viens d'établir, la cause de ce funeste accident fut, que sa mère, ayant su qu'on allait rompre un criminel, l'alla voir exécuter. Tous les coups que l'on donna à ce misérable frappèrent avec force l'imagination de cette mère, et par une espèce de contre-coup [1] le cerveau tendre et délicat de son enfant. Les fibres du cerveau de cette femme furent étrangement ébranlées, et peut-être rompues en quelques endroits, par le cours violent des esprits produit à la vue d'une action si terrible, mais elles eurent assez de consistance pour empêcher leur bouleversement entier. Les fibres au contraire du cerveau de l'enfant ne pouvant résister au torrent de ces esprits furent entièrement dissipées, et le ravage fut assez grand pour lui faire perdre l'esprit pour toujours. C'est là la raison pour laquelle il vint au monde privé de sens. Voici celle pour laquelle il était rompu aux mêmes parties du corps que le criminel, que sa mère avait vu mettre à mort.

A la vue de cette exécution si capable d'effrayer une femme, le cours violent des esprits animaux de la mère alla avec force de son cerveau vers tous les endroits de son corps qui répondaient à ceux du criminel [2], et la même chose se passa dans l'enfant. Mais, parce que les os de la mère étaient capables de résister

[1] Selon la première supposition.
[2] Selon la seconde supposition.

à la violence de ces esprits, ils n'en furent point blessés. Peut-être même qu'elle ne ressentit pas la moindre douleur, ni le moindre frémissement dans les bras ni dans les jambes, lorsqu'on les rompait au criminel. Mais ce cours rapide des esprits fut capable d'entraîner les parties molles et tendres des os de l'enfant. Car les os sont les dernières parties du corps qui se forment, et ils ont très-peu de consistance dans les enfants qui sont encore dans le sein de leur mère. Et il faut remarquer que si cette mère eût déterminé le mouvement de ces esprits vers quelque autre partie de son corps en se chatouillant avec force, son enfant n'aurait point eu les os rompus ; mais la partie, qui eût répondu à celle vers laquelle la mère aurait déterminé ces esprits, eût été fort blessée, selon ce que j'ai déjà dit.

Les raisons de cet accident sont générales pour expliquer comment les femmes, qui voient durant leur grossesse des personnes marquées en certaines parties du visage, impriment à leurs enfants les mêmes marques, et dans les mêmes parties du corps; et l'on peut juger de là que c'est avec raison qu'on leur dit, qu'elles se frottent à quelque partie cachée du corps, lorsqu'elles aperçoivent quelque chose qui les surprend, et qu'elles sont agitées de quelque passion violente, car cela peut faire que les marques se tracent plutôt sur ces parties cachées que sur le visage de leurs enfants.

Nous aurions souvent des exemples pareils à celui que nous venons de rapporter, si les enfants pouvaient vivre après avoir reçu de si grandes plaies; mais d'ordinaire ce sont des avortons. Car on peut dire que presque tous les enfants qui meurent dans le ventre de leurs mères, sans qu'elles soient malades, n'ont point d'autre cause de leur malheur, que l'épouvante, quelque désir ardent, ou quelque autre passion violente

de leurs mères. Voici un autre exemple assez particulier.

Il n'y a pas un an qu'une femme ayant considéré avec trop d'application le tableau de saint Pie dont on célébrait la fête de la canonisation, accoucha d'un enfant qui ressemblait parfaitement à la représentation de ce saint. Il avait le visage d'un vieillard, autant qu'en est capable un enfant qui n'a point de barbe. Ses bras étaient croisés sur sa poitrine, ses yeux tournés vers le ciel, et il avait très-peu de front; parce que l'image de ce saint, étant élevée vers la voûte de l'église en regardant le ciel, n'avait aussi presque point de front. Il avait une espèce de mitre renversée sur ses épaules avec plusieurs marques rondes aux endroits, où les mitres sont couvertes de pierreries. Enfin cet enfant ressemblait fort au tableau, sur lequel sa mère l'avait formé par la force de son imagination. C'est une chose que tout Paris a pu voir aussi bien que moi, parce qu'on l'a conservé assez longtemps dans de l'esprit-de-vin.

Cet exemple a cela de particulier que ce ne fut pas la vue d'un homme vivant et agité de quelque passion qui émut les esprits et le sang de la mère pour produire un si étrange effet, mais seulement la vue d'un tableau : laquelle cependant fut fort sensible et accompagnée d'une grande émotion d'esprits, soit par l'ardeur et par l'application de la mère, soit par l'agitation que le bruit de la fête causait en elle.

Cette mère regardant donc avec application et avec émotion d'esprits ce tableau, l'enfant, selon la première supposition, le voyait comme elle avec application et avec émotion d'esprits. La mère en étant vivement frappée l'imitait au moins dans la posture, selon la deuxième supposition; car son corps étant entièrement formé et les fibres de sa chair assez dures

pour résister au cours des esprits, elle ne pouvait pas l'imiter ou se rendre semblable à lui en toutes choses. Mais les fibres de la chair de l'enfant étant extrêmement molles et par conséquent susceptibles de toutes sortes d'arrangements, le cours rapide des esprits produisit dans sa chair tout ce qui était nécessaire pour le rendre entièrement semblable à l'image qu'il voyait; et l'imitation à laquelle les enfants sont les plus disposés fut presque aussi parfaite qu'elle le pouvait être. Mais cette imitation ayant donné au corps de cet enfant une figure trop extraordinaire, elle lui causa la mort.

Il y a bien d'autres exemples de la force de l'imagination des mères dans les auteurs, et il n'y a rien de si bizarre dont elles n'avortent quelquefois. Car non-seulement elles font des enfants difformes, mais encore des fruits dont elles ont souhaité de manger, des pommes, des poires, des grappes de raisin et d'autres choses semblables. Les mères imaginant et désirant fortement de manger des poires par exemple, les enfants, si le *fœtus* est animé, les imaginent et les désirent de même avec ardeur; et (que le fœtus soit ou ne soit pas animé) le cours des esprits, excité par l'image du fruit désiré, se répandant dans un petit corps fort capable de changer de figure à cause de sa mollesse, ces pauvres enfants deviennent semblables aux choses qu'ils souhaitent avec trop d'ardeur. Mais les mères n'en souffrent point de mal, parce que leur corps n'est pas assez mou pour prendre la figure des corps qu'elles imaginent; ainsi elles ne peuvent pas les imiter ou se rendre entièrement semblables à elles.

Or il ne faut pas s'imaginer que cette correspondance que je viens d'expliquer et qui est quelquefois cause de si grands désordres, soit une chose inutile ou mal ordonnée dans la nature. Au contraire, elle semble

très-utile à la propagation du corps humain ou à la formation du *fœtus*, et elle est absolument nécessaire à la transmission de certaines dispositions du cerveau qui doivent être différentes en différents temps et en différents pays; car il est nécessaire par exemple que les agneaux aient dans de certains pays le cerveau tout à fait disposé à fuir les loups, à cause qu'il y en a beaucoup en ces lieux et qu'ils sont fort à craindre pour eux.

Il est vrai que cette communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant a quelquefois de mauvaises suites, lorsque les mères se laissent surprendre par quelque passion violente. Cependant il me semble que sans cette communication les femmes et les animaux ne pourraient pas facilement engendrer des petits de même espèce. Car encore que l'on puisse donner quelque raison de la formation du *fœtus* en général, comme M. Descartes l'a tenté assez heureusement, cependant il est très-difficile, sans cette communication du cerveau de la mère avec celui de l'enfant, d'expliquer comment une cavale n'engendre point un bœuf, et une poule un œuf qui contienne une petite perdrix ou quelque oiseau d'une nouvelle espèce, et je crois que ceux qui ont médité sur la formation du fœtus seront de ce sentiment.

Il est vrai que la pensée la plus raisonnable et la plus conforme à l'expérience sur cette question très-difficile de la formation du fœtus, c'est que les enfants sont déjà presque tout formés avant même l'action par laquelle ils sont conçus, et que leurs mères ne font que leur donner l'accroissement ordinaire dans le temps de la grossesse. Cependant cette communication des esprits animaux et du cerveau de la mère avec les esprits et le cerveau de l'enfant semble encore servir à régler cet accroissement et à déterminer les parties qui

servent à sa nourriture à se ranger à peu près de la même manière que dans le corps de la mère, c'est-à-dire à rendre l'enfant semblable à la mère ou de même espèce qu'elle. Cela paraît assez par les accidents qui arrivent lorsque l'imagination de la mère se dérègle et que quelque passion violente change la disposition naturelle de son cerveau; car alors, comme nous venons d'expliquer, cette communication change la conformation du corps de l'enfant, et les mères avortent quelquefois des *fœtus* d'autant plus semblables aux fruits qu'elles ont désirés que les esprits trouvent moins de résistance dans les fibres du corps de l'enfant.

On ne nie pas cependant que Dieu, sans cette communication dont nous venons de parler, n'ait pu disposer d'une manière si exacte et si régulière toutes les choses qui sont nécessaires à la propagation de l'espèce pour des siècles infinis, que les mères n'eussent jamais avorté et même qu'elles eussent toujours eu des enfants de même grandeur et de même couleur, en un mot tels qu'on les eût pris l'un pour l'autre; car nous ne devons pas mesurer la puissance de Dieu par notre faible imagination, et nous ne savons point les raisons qu'il a pu avoir dans la construction de son ouvrage.

Nous voyons tous les jours que sans le secours de cette communication les plantes et les arbres produisent assez régulièrement leurs semblables, et que les oiseaux et beaucoup d'autres animaux n'en ont pas besoin pour faire croître et éclore d'autres petits lorsqu'ils couvent des œufs de différente espèce : comme lorsqu'une poule couve des œufs de perdrix; car quoique l'on ait raison de penser que les œufs contiennent déjà les plantes et les oiseaux qui en sortent, et qu'il se puisse faire que les petits corps de ces oiseaux aient reçu leur conformation par la communication dont on a parlé et les plantes la leur par le moyen d'une autre

communication équivalente, cependant c'est peut-être deviner. Mais quand même on ne devinerait pas, on ne doit pas tout à fait juger par les choses que Dieu a faites quelles sont celles qu'il peut faire.

Si on considère toutefois que les plantes qui reçoivent leur accroissement par l'action de leur mère lui ressemblent beaucoup plus que celles qui viennent de graine; que les tulipes, par exemple, qui viennent de cayeux sont de même couleur que leur mère, et que celles qui viennent de graine en sont presque toujours fort différentes; on ne pourra douter que si la communication de la mère avec le fruit n'est pas absolument nécessaire afin qu'il soit de même espèce, elle est toujours nécessaire afin que ce fruit lui soit entièrement semblable.

De sorte qu'encore que Dieu ait prévu que cette communication du cerveau de la mère avec celui de son enfant ferait quelquefois mourir des *fœtus* et engendrer des monstres à cause du déréglement de l'imagination de la mère, cependant cette communication est si admirable et si nécessaire par les raisons que je viens de dire, et pour plusieurs autres que je pourrais encore ajouter, que cette connaissance que Dieu a eue de ces inconvénients ne lui a pas dû empêcher d'exécuter son dessein. On peut dire en un sens que Dieu n'a pas eu dessein de faire des monstres, car il me paraît évident que si Dieu ne faisait qu'un animal, il ne le ferait jamais monstrueux. Mais ayant eu dessein de produire un ouvrage admirable par les voies les plus simples et de délier toutes ses créatures les unes avec les autres, il a prévu certains effets qui suivraient nécessairement de l'ordre et de la nature des choses, et cela ne l'a pas détourné de son dessein. Car enfin, quoiqu'un monstre tout seul soit un ouvrage imparfait; toutefois, lorsqu'il est joint avec le reste des créa-

tures, il ne rend point le monde imparfait ou indigne de la sagesse du Créateur.

Nous avons suffisamment expliqué ce que l'imagination d'une mère peut faire sur le corps de son enfant; examinons présentement le pouvoir qu'elle a sur son esprit et tâchons ainsi de découvrir les premiers déréglements de l'esprit et de la volonté des hommes dans leur origine, car c'est là notre principal dessein.

IV. Il est certain que les traces du cerveau sont accompagnées des sentiments et des idées de l'âme, et que les émotions des esprits animaux ne se font point dans le corps qu'il n'y ait dans l'âme des mouvements qui leur répondent; en un mot, il est certain que toutes les passions et tous les sentiments corporels sont accompagnés de véritables sentiments et de véritables passions de l'âme. Or, selon notre première supposition, les mères communiquent à leurs enfants les traces de leur cerveau, et ensuite le mouvement de leurs esprits animaux. Donc elles font naître dans l'esprit de leurs enfants les mêmes passions et les mêmes sentiments dont elles sont touchées, et par conséquent elles leur corrompent le cœur et la raison en plusieurs manières.

S'il se trouve tant d'enfants qui portent sur leur visage des marques ou des traces de l'idée qui a frappé leur mère, quoique les fibres de la peau fassent beaucoup plus de résistance au cours des esprits que les parties molles du cerveau, et que les esprits soient beaucoup plus agités dans le cerveau que vers la peau, on ne peut pas raisonnablement douter que les esprits animaux de la mère ne produisent dans le cerveau de leurs enfants beaucoup de traces de leurs émotions déréglées. Or les grandes traces du cerveau et les émotions des esprits qui leur répondent, se conservant

longtemps et quelquefois toute la vie, il est évident que, comme il n'y a guère de femmes qui n'aient quelques faiblesses et qui n'aient été émues de quelque passion pendant leur grossesse, il ne doit y avoir que très-peu d'enfants qui n'aient l'esprit mal tourné en quelque chose et qui n'aient quelque passion dominante.

On n'a que trop d'expériences de ces choses, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination qu'elles ont héritées de leurs parents; mais il n'est pas nécessaire d'en donner ici des exemples particuliers. Au contraire il est plus à propos d'assurer, pour la consolation de quelques personnes, que ces faiblesses des parents n'étant point naturelles ou propres à la nature de l'homme, les traces et les vestiges du cerveau qui en sont cause se peuvent effacer, avec le temps.

On peut toutefois rapporter ici l'exemple du roi Jacques d'Angleterre, duquel parle le chevalier d'Igby dans le livre de la *Poudre de sympathie* qu'il a donné au public. Il assure dans ce livre que Marie Stuart étant grosse du roi Jaques, quelques seigneurs d'Écosse entrèrent dans sa chambre et tuèrent en sa présence son secrétaire, qui était Italien, quoiqu'elle se fût jetée au-devant d'eux pour les en empêcher; que cette princesse y reçut quelques légères blessures, et que la frayeur qu'elle eut fit de si grandes impressions dans son imagination qu'elles se communiquèrent à l'enfant qu'elle portait dans son sein: de sorte que le roi Jacques son fils demeura toute sa vie sans pouvoir regarder une épée nue. Il dit qu'il l'expérimenta lui-même lorsqu'il fut fait chevalier, car ce prince lui devant toucher l'épaule de l'épée, il la lui porta droit au visage, et l'en eût même blessé si quelqu'un ne l'eût conduite adroitement où il fallait. Il y a tant de semblables exemples

qu'il est inutile d'en aller chercher dans les auteurs. On ne croit pas qu'il se trouve quelqu'un qui conteste ces choses ; car enfin on voit un très-grand nombre de personnes qui ne peuvent souffrir la vue d'un rat, d'une souris, d'un chat, d'une grenouille, et principalement des animaux qui rampent, comme les serpents et les couleuvres, et qui ne connaissent point d'autre cause de ces aversions extraordinaires que la peur que leurs mères ont eue de ces divers animaux pendant leur grossesse.

V. Mais ce que je souhaite principalement que l'on remarque, c'est qu'il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'hui dans leur cerveau des traces et des impressions de leurs premiers parents. Car de même que les animaux produisent leurs semblables et avec des vestiges semblables dans leur cerveau, lesquels sont cause que les animaux de même espèce ont les mêmes sympathies et antipathies, et qu'ils font les mêmes actions dans les mêmes rencontres; ainsi nos premiers parents, après leur péché, ont reçu dans leur cerveau de si grands vestiges et des traces si profondes par l'impression des objets sensibles, qu'ils pourraient bien les avoir communiqués à leurs enfants. De sorte que cette grande attache que nous avons déjà dès le ventre de nos mères à toutes les choses sensibles, et ce grand éloignement de Dieu où nous sommes en cet état, pourrait être expliqué en quelque manière par ce que nous venons de dire.

Car comme il est nécessaire, selon l'ordre établi de la nature, que les pensées de l'âme soient conformes aux traces qui sont dans le cerveau, on pourrait dire que dès que nous sommes formés dans le ventre de nos mères, nous sommes dans le péché et infectés de la corruption de nos parents, puisque dès ce temps-là nous sommes très-fortement attachés aux plaisirs de

nos sens. Ayant dans notre cerveau des traces semblables à celles des personnes qui nous donnent l'être, il est nécessaire que nous ayons aussi les mêmes pensées et les mêmes inclinations qui ont rapport aux objets sensibles.

Ainsi nous devons naître avec la concupiscence et avec le péché originel [1]. Nous devons naître avec la concupiscence, si la concupiscence n'est que l'effort naturel que les traces du cerveau font sur l'esprit pour l'attacher aux choses sensibles; et nous devons naître dans le péché originel, si le péché originel n'est autre chose que le règne de la concupiscence et que ses efforts comme victorieux et comme maîtres de l'esprit et du cœur de l'enfant [2]. Or il y a grande apparence que le règne de la concupiscence ou la victoire de la concupiscence est ce qu'on appelle péché originel dans les enfants et péché actuel dans les hommes libres.

VI. Il semble seulement qu'on pourrait conclure des principes que je viens d'établir une chose contraire à l'expérience, savoir que la mère devrait toujours communiquer à son enfant des habitudes et des inclinations semblables à celles qu'elle a, et la facilité d'imaginer et d'apprendre les mêmes choses qu'elle connaît; car toutes ces choses ne dépendent, comme l'on a dit, que des traces et des vestiges du cerveau. Or, il est certain que les traces et les vestiges du cerveau des mères se communiquent aux enfants. On a prouvé ce fait par les exemples qu'on a rapportés touchant les hommes, et il est encore confirmé par l'exemple des animaux, dont les petits ont le cerveau rempli des mêmes vestiges que ceux dont ils sont sortis; ce qui fait que tous ceux qui sont d'une même espèce ont la même voie, la même manière de remuer leurs membres, et enfin les

[1] Voy. encore l'*Éclairc. sur le péché originel.*

[2] *S. Paul aux Rom.*, ch. VI, V, XII, XIV, etc.

mêmes ruses pour prendre leur proie et pour se défendre de leurs ennemis. Il devrait donc suivre de là que, puisque toutes les traces des mères se gravent et s'impriment dans le cerveau des enfants, les enfants devraient naître avec les mêmes habitudes et les autres qualités qu'ont leurs mères, et même les conserver ordinairement toute leur vie, puisque les habitudes qu'on a dès sa plus tendre jeunesse sont celles qui se conservent plus longtemps; ce qui néanmoins est contraire à l'expérience.

Pour répondre à cette objection, il faut savoir qu'il y a de deux sortes de traces dans le cerveau. Les unes sont naturelles ou propres à la nature de l'homme, les autres sont acquises. Les naturelles sont très-profondes et il est impossible de les effacer tout à fait; les acquises, au contraire, se peuvent perdre facilement, parce que d'ordinaire elles ne sont pas si profondes. Or, quoique les naturelles et les acquises ne diffèrent que du plus ou du moins, et que souvent les premières aient moins de force que les secondes, puisque l'on accoutume tous les jours des animaux à faire des choses tout à fait contraires à celles auxquelles ils sont portés par ces traces naturelles (on accoutume par exemple un chien à ne point toucher à du pain et à ne point courir après une perdrix qu'il voit et qu'il sent); cependant il y a cette différence entre ces traces: que les naturelles ont pour ainsi dire de secrètes alliances avec les autres parties du corps; car tous les ressorts de notre machine s'aident les uns les autres pour se conserver dans leur état naturel. Toutes les parties de notre corps contribuent mutuellement à toutes les choses nécessaires pour la conservation ou pour le rétablissement des traces naturelles. Ainsi on ne les peut tout à fait effacer, et elles commencent à revivre lorsqu'on croit les avoir détruites.

Au contraire, les traces acquises, quoique plus grandes, plus profondes et plus fortes que les naturelles, se perdent peu à peu, si l'on n'a soin de les conserver par l'application continuelle des causes qui les ont produites ; parce que les autres parties du corps ne contribuent point à leur conservation, et qu'au contraire elles travaillent continuellement à les effacer et à les perdre. On peut comparer ces traces aux plaies ordinaires du corps; ce sont des blessures que notre cerveau a reçues, lesquelles se referment d'elles-mêmes comme les autres plaies par la construction admirable de la machine. Si on faisait dans la joue une incision plus grande même que la bouche, cette ouverture se refermerait peu à peu. Mais l'ouverture de la bouche étant naturelle, elle ne se peut jamais rejoindre. Il en est de même des traces du cerveau ; les naturelles ne s'effacent point, mais les autres se guérissent avec le temps. Vérité dont les conséquences sont infinies par rapport à la morale.

Comme donc il n'y a rien dans tout le corps qui ne soit conforme aux traces naturelles, elles se transmettent dans les enfants avec toute leur force. Aussi les perroquets font des petits qui ont les mêmes cris ou les mêmes chants naturels qu'ils ont eux-mêmes. Mais parce que les traces acquises ne sont que dans le cerveau et qu'elles ne rayonnent pas dans le reste du corps, si ce n'est quelque peu, comme lorsqu'elles ont été imprimées par les émotions qui accompagnent les passions violentes, elles ne doivent pas se transmettre dans les enfants. Ainsi, un perroquet qui donne le bonjour et le bonsoir à son maître, ne fera pas des petits aussi savants que lui, et des personnes doctes et habiles n'auront pas des enfants qui leur ressemblent.

Ainsi, quoiqu'il soit vrai que tout ce qui se passe dans le cerveau de la mère se passe aussi en même

temps dans celui de son enfant, que la mère ne puisse rien voir, rien sentir, rien imaginer que l'enfant ne le voie, ne le sente et ne l'imagine, et enfin que toutes les fausses traces des mères corrompent l'imagination des enfants; néanmoins, ces traces n'étant pas naturelles dans le sens que nous venons d'expliquer, il ne faut pas s'étonner si elles se referment d'ordinaire aussitôt que les enfants sont sortis du sein de leur mère. Car alors la cause qui formait ces traces et qui les entretenait ne subsistant plus, la constitution naturelle de tout le corps contribue à leur destruction, et les objets sensibles en produisent d'autres toutes nouvelles, très-profondes et en très-grand nombre qui effacent presque toutes celles que les enfants ont eues dans le sein de leur mère. Car, puisqu'il arrive tous les jours qu'une grande douleur fait qu'on oublie celles qui ont précédé, il n'est pas possible que des sentiments aussi vifs que sont ceux des enfants, qui reçoivent pour la première fois l'impression des objets sur les organes délicats de leurs sens, n'effacent la plupart des traces qu'ils n'ont reçues des mêmes objets que par une espèce de contre-coup, lorsqu'ils en étaient comme à couvert dans le sein de leur mère.

Toutefois, lorsque ces traces sont formées par une forte passion et accompagnées d'une agitation très-violente de sang et d'esprits dans la mère, elles agissent avec tant de force sur le cerveau de l'enfant et sur le reste de son corps, qu'elles y impriment des vestiges aussi profonds et aussi durables que les traces naturelles : comme dans l'exemple du chevalier d'Igby, dans celui de cet enfant né fou et tout brisé, dans le cerveau et dans tous les membres duquel l'imagination de la mère avait produit de si grands ravages, et enfin dans l'exemple de la corruption générale de la nature de l'homme.

Et il ne faut pas s'étonner si les enfants du roi d'Angleterre n'ont pas eu la même faiblesse que leur père. Premièrement, parce que ces sortes de traces ne s'impriment jamais si avant dans le reste du corps que les naturelles. Secondement parce que la mère n'ayant pas la même faiblesse que le père, elle a empêché par sa bonne constitution que cela n'arrivât. Et enfin parce que la mère agit infiniment plus sur le cerveau de l'enfant que le père, comme il est évident par les choses que l'on a dites.

Mais il faut remarquer que toutes ces raisons qui montrent que les enfants du roi Jacques d'Angleterre ne pouvaient participer à la faiblesse de leur père, ne font rien contre l'explication du péché originel ou de cette inclination dominante pour les choses sensibles ni de ce grand éloignement de Dieu que nous tenons de nos parents; parce que les traces que les objets sensibles ont imprimées dans le cerveau des premiers hommes ont été très-profondes, qu'elles ont été accompagnées et augmentées par des passions violentes, qu'elles ont été fortifiées par l'usage continuel des choses sensibles et nécessaires à la conservation de la vie, non-seulement dans Adam et dans Ève, mais même, ce qu'il faut bien remarquer, dans les plus grands saints, dans tous les hommes et dans toutes les femmes de qui nous descendons; de sorte qu'il n'y a rien qui ait pu arrêter cette corruption de la nature. Ainsi, tant s'en faut que ces traces de nos premiers pères se doivent effacer peu à peu, qu'au contraire elles doivent s'augmenter de jour en jour; et sans la grâce de Jésus-Christ, qui s'oppose continuellement à ce torrent, il serait absolument vrai de dire ce qu'a dit un poëte païen :

Ætas parentum pejor avis tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.

Car il faut bien prendre garde que les vestiges qui réveillent des sentiments de piété dans les plus saintes mères ne communiquent point de piété aux enfants qu'elles ont dans leur sein, et que les traces au contraire qui réveillent les idées des choses sensibles et qui sont suivies de passions ne manquent point de communiquer aux enfants le sentiment et l'amour des choses sensibles.

Une mère, par exemple, qui est excitée à l'amour de Dieu par le mouvement des esprits qui accompagne la trace de l'image d'un vénérable vieillard, à cause que cette mère a attaché l'idée de Dieu à cette trace de vieillard; car, comme nous avons vu dans le chapitre de la liaison des idées, cela se peut facilement faire, quoiqu'il n'y ait point de rapport entre Dieu et l'image d'un vieillard; cette mère, dis-je, ne peut produire dans le cerveau de son enfant que la trace d'un vieillard et que de l'inclination pour les vieillards, ce qui n'est point l'amour de Dieu dont elle était touchée. Car enfin il n'y a point de traces dans le cerveau qui puissent, par elles-mêmes, réveiller d'autres idées que celles des choses sensibles; parce que le corps n'est pas fait pour instruire l'esprit, et qu'il ne parle à l'âme que pour lui-même.

Ainsi une mère, dont le cerveau est rempli de traces qui, par leur nature, ont rapport aux choses sensibles, et qu'elle ne peut effacer à cause que la concupiscence demeure en elle et que son corps ne lui est point soumis, les communiquant nécessairement à son enfant, l'engendre pécheur quoiqu'elle soit juste. Cette mère est juste, parce qu'aimant actuellement ou qu'ayant aimé Dieu par un amour de choix, cette concupiscence ne la rend point criminelle quoiqu'elle en suive les mouvements dans le sommeil. Mais l'enfant qu'elle engendre n'ayant point aimé Dieu par un amour de choix, et son cœur n'ayant point été tourné vers Dieu, il est évident qu'il est dans le désordre et dans le déréglement et qu'il n'y

a rien dans lui qui ne soit digne de la colère de Dieu.

Mais lorsqu'ils ont été régénérés par le baptême et qu'ils ont été justifiés, ou par une disposition du cœur semblable à celle qui demeure dans les justes durant les illusions de la nuit, ou peut-être par un acte libre d'amour de Dieu qu'ils ont fait étant délivrés pour quelques moments de la domination du corps par la force du sacrement; car comme Dieu les a faits pour l'aimer, on ne peut concevoir qu'ils soient actuellement dans la justice et dans l'ordre de Dieu s'ils ne l'aiment ou s'ils ne l'ont aimé, ou pour le moins si leur cœur n'est disposé de la même manière qu'il serait s'ils l'avaient actuellement aimé : alors, quoiqu'ils obéissent à la concupiscence pendant leur enfance, leur concupiscence n'est plus péché; elle ne les rend plus coupables et dignes de colère; ils ne laissent pas d'être justes et agréables à Dieu par la même raison que l'on ne perd point la grâce, quoique l'on suive en dormant les mouvements de la concupiscence; car les enfants ont le cerveau si mou, et ils reçoivent de si vives et de si fortes impressions des objets les plus simples qu'ils n'ont pas assez de liberté d'esprit pour y résister. Mais je me suis arrêté trop longtemps à des choses qui ne sont pas tout à fait du sujet que je traite. C'est assez que je puisse conclure ici de ce que je viens d'expliquer dans ce chapitre que toutes ces fausses traces que les mères impriment dans le cerveau de leurs enfants leur rendent l'esprit faux, et leur corrompent l'imagination; et qu'ainsi la plupart des hommes sont sujets à imaginer les choses autrement qu'elles ne sont, en donnant quelque fausse couleur et quelque trait irrégulier aux idées des choses qu'ils aperçoivent. Que si l'on veut s'éclaircir plus à fond de ce que je pense sur le péché originel et sur la manière dont je crois qu'il se transmet dans les enfants, on peut lire tout d'un temps l'*éclaircissement* qui répond à ce chapitre.

CHAPITRE VIII

I. Changements qui arrivent à l'imagination d'un enfant qui sort du sein de sa mère, par la conversation qu'il a avec sa nourrice, sa mère, et d'autres personnes. — II. Avis pour les bien élever.

Dans le chapitre précédent, nous avons considéré le cerveau d'un enfant dans le sein de sa mère ; examinons maintenant ce qui lui arrive dès qu'il en est sorti. En même temps qu'il quitte les ténèbres et qu'il voit pour la première fois la lumière, le froid de l'air extérieur le saisit ; les embrassements les plus caressants de la femme qui le reçoit offensent ses membres délicats ; tous les objets extérieurs le surprennent ; ils lui sont tous des sujets de crainte, parce qu'il ne les connaît pas encore, et qu'il n'a de lui-même aucune force pour se défendre ou pour fuir. Les larmes et les cris par lesquels il se console, sont des marques infaillibles de ses peines et de ses frayeurs ; car ce sont en effet des prières que la nature fait pour lui aux assistants, afin qu'ils le défendent des maux qu'il souffre et de ceux qu'il appréhende.

Pour bien concevoir l'embarras où se trouve son esprit en cet état, il faut se souvenir que les fibres de son cerveau sont très-molles et très-délicates, et par conséquent que tous les objets de dehors font sur elles des impressions très-profondes. Car, puisque les plus petites choses se trouvent quelquefois capables de blesser une imagination faible, un si grand nombre d'objets

surprenants ne peut manquer de blesser et de brouiller celle d'un enfant.

Mais afin d'imaginer encore plus vivement les agitations et les peines où sont les enfants dans le temps qu'ils viennent au monde, et les blessures que leur imagination doit recevoir, représentons-nous quel serait l'étonnement des hommes s'ils voyaient devant leurs yeux des géants cinq ou six fois plus hauts qu'eux, qui s'approcheraient sans leur rien faire connaître de leur dessein; ou s'ils voyaient quelque nouvelle espèce d'animaux qui n'eussent aucun rapport avec ceux qu'ils ont déjà vus, ou seulement si un cheval ailé ou quelque autre chimère de nos poëtes descendait subitement des nues sur la terre. Que ces prodiges feraient de profondes traces dans les esprits, et que de cervelles se brouilleraient pour les avoir vus seulement une fois!

Tous les jours il arrive qu'un événement inopiné et qui a quelque chose de terrible fait perdre l'esprit à des hommes faits, dont le cerveau n'est pas fort susceptible de nouvelles impressions, qui ont de l'expérience, qui peuvent se défendre, ou au moins qui peuvent prendre quelque résolution. Les enfants en venant au monde souffrent quelque chose de tous les objets qui frappent leurs sens, auxquels ils ne sont pas accoutumés. Tous les animaux qu'ils voient sont des animaux d'une nouvelle espèce pour eux, puisqu'ils n'ont rien vu au dehors de tout ce qu'ils voient pour lors; ils n'ont ni force ni expérience; les fibres de leur cerveau sont très-délicates et très-flexibles. Comment donc se pourrait-il faire que leur imagination ne demeurât point blessée par tant d'objets différents?

Il est vrai que les mères ont déjà un peu accoutumé leurs enfants aux impressions des objets, puisqu'elles les ont déjà tracés dans les fibres de leur cerveau quand ils étaient encore dans leur sein; et qu'ainsi ils

en sont beaucoup moins blessés, lorsqu'ils voient de leurs propres yeux ce qu'ils avaient déjà aperçu en quelque manière par ceux de leurs mères. Il est encore vrai que les fausses traces et les blessures que leur imagination a ressenties à la vue de tant d'objets terribles pour eux, se ferment et se guérissent avec le temps ; parce que, n'étant pas naturelles, tout le corps y est contraire et les efface comme nous avons vu dans le chapitre précédent ; et c'est ce qui empêche que généralement tous les hommes ne soient fous dès leur enfance. Mais cela n'empêche pas qu'il n'y ait toujours quelques traces si fortes et si profondes, qu'elles ne se puissent effacer, de sorte qu'elles durent autant que la vie.

Si les hommes faisaient de fortes réflexions sur ce qui se passe au dedans d'eux-mêmes et sur leurs propres pensées, ils ne manqueraient pas d'expériences qui prouvent ce que l'on vient de dire. Ils reconnaîtraient ordinairement en eux-mêmes des inclinations et des aversions secrètes, que les autres n'ont pas, desquelles il semble qu'on ne puisse donner d'autre cause que ces traces de nos premiers jours. Car puisque les causes de ces inclinations et aversions nous sont particulières, elles ne sont point fondées dans la nature de l'homme ; et puisqu'elles nous sont inconnues, il faut qu'elles aient agi en un temps où notre mémoire n'était pas encore capable de retenir les circonstances des choses qui auraient pu nous en faire souvenir, et ce temps ne peut être que celui de notre plus tendre enfance.

Descartes a écrit dans une de ses lettres qu'il avait une amitié particulière pour toutes les personnes louches ; et qu'en ayant recherché la cause avec soin, il avait enfin reconnu que ce défaut se rencontrait en une jeune fille qu'il aimait lorsqu'il était encore en-

fant : l'affection qu'il avait pour elle se répandant à toutes les personnes qui lui ressemblaient en quelque chose.

Mais ce ne sont pas ces petits déréglements de nos inclinations, lesquels nous jettent le plus dans l'erreur : c'est que nous avons tous ou presque tous l'esprit faux en quelque chose ; et que nous sommes presque tous sujets à quelque espèce de folie, quoique nous ne le pensions pas. Quand on examine avec soin le génie de ceux avec lesquels on converse, on se persuade facilement de ceci ; et quoiqu'on soit peut-être original soi-même et que les autres en jugent ainsi, on trouve que tous les autres sont aussi des originaux, et qu'il n'y a de différence entre eux que du plus ou du moins. Voilà donc une source assez ordinaire des erreurs des hommes, que ce bouleversement de leur cerveau causé par l'impression des objets extérieurs dans le temps qu'ils viennent au monde ; mais cette cause ne cesse pas sitôt qu'on pourrait s'imaginer.

I. La conversation ordinaire que les enfants sont obligés d'avoir avec leurs nourrices, ou même avec leurs mères, lesquelles n'ont souvent aucune éducation, achève de leur perdre et de leur corrompre entièrement l'esprit. Ces femmes ne les entretiennent que de niaiseries, que de contes ridicules ou capables de leur faire peur. Elles ne leur parlent que des choses sensibles, et d'une manière propre à les confirmer dans les faux jugements des sens. En un mot, elles jettent dans leurs esprits les semences de toutes les faiblesses qu'elles ont elles-mêmes, comme de leurs appréhensions extravagantes, de leurs superstitions ridicules et d'autres semblables faiblesses. Ce qui fait que, n'étant pas accoutumés à rechercher la vérité, ni à la goûter, ils deviennent enfin incapables de la discerner et de faire quelque usage de leur raison. De là leur vient

une certaine timidité et bassesse d'esprit qui leur demeure fort longtemps; car il y en a beaucoup qui, à l'âge de quinze et de vingt ans, ont encore tout l'esprit de leur nourrice.

Il est vrai que les enfants ne paraissent pas fort propres pour la méditation de la vérité et pour les sciences abstraites et relevées, parce que, les fibres de leur cerveau étant très-délicates, elles sont très-facilement agitées par les objets même les plus faibles et les moins sensibles ; et leur âme ayant nécessairement des sensations proportionnées à l'agitation de ces fibres, elle laisse là les pensées métaphysiques et de pure intellection, pour s'appliquer uniquement à ses sensations. Ainsi, il semble que les enfants ne peuvent pas considérer avec assez d'attention les idées pures de la vérité, étant si souvent et si facilement distraits par les idées confuses des sens.

Cependant on peut répondre, premièrement, qu'il est plus facile à un enfant de sept ans de se délivrer des erreurs où les sens le portent, qu'à une personne de soixante qui a suivi toute sa vie les préjugés de l'enfance. Secondement, que si un enfant n'est pas capable des idées claires et distinctes de la vérité, il est du moins capable d'être averti que ses sens le trompent en toutes sortes d'occasions; et si on ne lui apprend pas la vérité, du moins ne doit-on pas l'entretenir ni le fortifier dans ses erreurs. Enfin, les plus jeunes enfants, tout accablés qu'il sont de sentiments agréables et pénibles, ne laissent pas d'apprendre en peu de temps ce que des personnes avancées en âge ne peuvent faire en beaucoup davantage, comme la connaissance de l'ordre et des rapports qui se trouvent entre tous les mots et toutes les choses qu'ils voient et qu'ils entendent. Car quoique ces choses ne dépendent guère que de la mémoire, cependant il paraît assez

qu'ils font beaucoup d'usage de leur raison dans la manière dont ils apprennent leur langue.

II. Mais puisque la facilité qu'ont les fibres du cerveau des enfants pour recevoir les impressions touchantes des objets sensibles, est la cause pour laquelle on les juge incapables des sciences abstraites, il est difficile d'y remédier. Car il faut qu'on avoue que si on tenait les enfants sans crainte, sans désirs et sans espérances ; si on ne leur faisait point souffrir de douleur, si on les éloignait autant qu'il se peut de leurs petits plaisirs, on pourrait leur apprendre, dès qu'ils sauraient parler, les choses les plus difficiles et les plus abstraites, ou tout au moins les mathématiques sensibles, la mécanique et d'autres choses semblables qui sont nécessaires dans la suite de la vie. Mais ils n'ont garde d'appliquer leur esprit à des sciences abstraites lorsqu'on les agite par des désirs et qu'on les trouble par des frayeurs, ce qu'il est très-nécessaire de bien considérer.

Car comme un homme ambitieux, qui viendrait de perdre son bien et son honneur, ou qui aurait été élevé tout d'un coup à une grande dignité qu'il n'espérait pas, ne serait point en état de résoudre des questions de métaphysique ou des *équations* d'algèbre, mais seulement de faire les choses que la passion présente lui inspirerait, ainsi les enfants, dans le cerveau desquels une pomme et des dragées font des impressions aussi profondes que les charges et les grandeurs en font dans celui d'un homme de quarante ans, ne sont pas en état d'écouter des vérités abstraites qu'on leur enseigne. De sorte qu'on peut dire qu'il n'y a rien qui soit si contraire à l'avancement des enfants dans les sciences, que les divertissements continuels dont on les récompense, et que les peines dont on les punit et dont on les menace sans cesse.

Mais ce qui est infiniment plus considérable, c'est que ces craintes de châtiments et ces désirs de récompenses sensibles, dont on remplit l'esprit des enfants, les éloignent entièrement de la piété. La dévotion est encore plus abstraite que la science, elle est encore moins du goût de la nature corrompue. L'esprit de l'homme est assez porté à l'étude, mais il n'est point porté à la piété. Si donc les grandes agitations ne nous permettent pas d'étudier, quoiqu'il y ait naturellement du plaisir, comment se pourrait-il faire que des enfants, qui sont tout occupés des plaisirs sensibles dont on les récompense et des peines dont on les effraie, se conservassent encore assez de liberté d'esprit pour goûter les choses de piété?

La capacité de l'esprit est fort limitée, il ne faut pas beaucoup de choses pour la remplir; et dans le temps que l'esprit est plein, il est incapable de nouvelles pensées s'il ne se vide auparavant. Mais lorsque l'esprit est rempli des idées sensibles, il ne se vide pas comme il lui plaît. Pour concevoir ceci, il faut considérer que nous sommes tous incessamment portés vers le bien par les inclinations de la nature; et que le plaisir étant le caractère par lequel nous le distinguons du mal, il est nécessaire que le plaisir nous touche et nous occupe plus que tout le reste. Le plaisir étant donc attaché à l'usage des choses sensibles parce qu'elles sont le bien du corps de l'homme, il y a une espèce de nécessité que ces biens remplissent la capacité de notre esprit jusqu'à ce que Dieu répande sur eux une certaine amertume qui nous en donne du dégoût et de l'horreur ou qu'il nous fasse sentir par sa grâce cette douceur du ciel qui efface toutes les douceurs de la terre : ... *dando menti cœlestem delectationem, qua omnis terrena delectatio superetur* [1].

[1] S. *Aug.*

Mais, parce que nous sommes autant portés à fuir le mal qu'à aimer le bien, et que la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal, tout ce que nous venons de dire du plaisir se doit, dans un sens contraire, entendre de la douleur.

Puis donc que les choses qui nous font sentir du plaisir et de la douleur remplissent la capacité de l'esprit, et qu'il n'est pas en notre pouvoir de les quitter, et de n'en être pas touché, quand nous le voulons, il est visible qu'on ne peut faire goûter la piété aux enfants non plus qu'au reste des hommes, si on ne commence, selon les préceptes de l'Évangile, par la privation de toutes les choses qui touchent les sens et qui excitent de grands désirs et de grandes craintes : puisque toutes les passions offusquent et éteignent la grâce et cette délectation intérieure que Dieu nous fait sentir dans notre devoir.

Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits, quoiqu'ils n'aient pas d'expérience : ils ont aussi les mêmes inclinations naturelles, quoiqu'ils se portent à des objets bien différents. Il faut donc les accoutumer à se conduire par la raison, puisqu'ils en ont ; et il faut les exciter à leur devoir en ménageant adroitement leurs bonnes inclinations. C'est éteindre leur raison et corrompre leurs meilleures inclinations que de les tenir dans leur devoir par des impressions sensibles. Ils paraissent alors être dans leur devoir ; mais ils n'y sont qu'en apparence. La vertu n'est pas dans le fond de leur esprit, ni dans le fond de leur cœur ; ils ne la connaissent presque pas, et ils l'aiment encore beaucoup moins. Leur esprit n'est plein que de frayeurs et de désirs, d'aversions et d'amitiés sensibles, desquelles il ne se peut dégager pour se mettre en liberté et pour faire usage de sa raison. Ainsi les enfants qui sont élevés de cette manière basse et servile, s'ac-

coutument peu à peu à une certaine insensibilité pour tous les sentiments d'un honnête homme et d'un chrétien, laquelle leur demeure toute leur vie; et quand ils espèrent se mettre à couvert des châtiments par leur autorité ou par leur adresse, ils s'abandonnent à tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, parce qu'en effet ils ne connaissent point d'autres biens que les biens sensibles.

Il est vrai qu'il y a des rencontres où il est nécessaire d'instruire les enfants par leurs sens, mais il ne le faut faire que lorsque la raison ne suffit pas. Il faut d'abord les persuader par la raison de ce qu'ils doivent faire; et s'ils n'ont pas assez de lumière pour reconnaître leurs obligations, il semble qu'il faille les laisser en repos pour quelque temps. Car ce ne serait pas les instruire que de les forcer de faire extérieurement ce qu'ils ne croient pas devoir faire, puisque c'est l'esprit qu'il faut instruire et non pas le corps. Mais s'ils refusent de faire ce que la raison leur montre qu'ils doivent faire, il ne le faut jamais souffrir; et il faut plutôt en venir à quelque sorte d'excès, car en ces rencontres celui qui épargne son fils a pour lui, selon le Sage, plus de haine que d'amour [1].

Si les châtiments n'instruisent pas l'esprit, et s'ils ne font point aimer la vertu, ils instruisent au moins en quelque manière le corps, et ils empêchent que l'on ne goûte le vice, et par conséquent que l'on ne s'en rende esclave. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les peines ne remplissent pas la capacité de l'esprit, comme les plaisirs. On cesse facilement d'y penser, dès qu'on cesse de les souffrir et qu'il n'y a plus de sujet de les craindre. Car alors elles ne sollicitent point l'imagination; elles n'excitent point les pas-

[1] Qui parcit virgæ, odit filium suum. *Prov.* 13, 24.

sions; elles n'irritent point la concupiscence; enfin elles laissent à l'esprit toute la liberté de penser à ce qu'il lui plaît. Ainsi on peut s'en servir envers les enfants pour les retenir dans leur devoir ou dans l'apparence de leur devoir.

Mais s'il est quelquefois utile d'effrayer et de punir les enfants par des châtiments sensibles, il ne faut pas conclure qu'on doive les attirer par des récompenses sensibles, il ne faut se servir de ce qui touche les sens avec quelque force que dans la dernière nécessité. Or, il n'y en a aucune de leur donner des récompenses sensibles et de leur représenter ces récompenses comme la fin de leurs occupations. Ce serait au contraire corrompre toutes leurs meilleurs actions et les porter plutôt à la sensualité qu'à la vertu. Les traces des plaisirs qu'on a une fois goûtés demeurent fortement imprimées dans l'imagination; elles réveillent continuellement les idées des biens sensibles; elles excitent toujours les désirs importuns, qui troublent la paix de l'esprit; enfin elles irritent la concupiscence en toutes rencontres, et c'est un levain qui corrompt tout; mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses comme elles le méritent.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

I. De l'imagination des femmes. — II. De celle des hommes. — III. De celle des vieillards.

Nous avons donné quelque idée des causes physiques du déréglement de l'imagination des hommes dans l'autre partie ; nous tâcherons dans celle-ci de faire quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales que l'on peut appeler morales.

On a pu voir par les choses qu'on a dites dans le chapitre précédent que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

I. Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, et c'est ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air et les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté et de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort, mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu difficiles à découvrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompréhensi-

ble. Elles ne peuvent se servir de leur imagination pour développer des questions composées et embarrassées. Elles ne considèrent que l'écorce des choses, et leur imagination n'a point assez de force et d'étendue pour en percer le fond et pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner; le moindre cri les effraie ; le plus petit mouvement les occupe. Enfin la manière et non la réalité des choses suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit, parce que les moindres objets produisant de grands mouvements dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent par une suite nécessaire dans leur âme des sentiments assez vifs et assez grands pour l'occuper tout entière.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres du cerveau est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres de leur cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes. C'est dans un certain tempérament de la grosseur et de l'agitation des esprits animaux avec les fibres du cerveau que consiste la force de l'esprit, et les femmes ont quelquefois ce juste tempérament. Il y a des femmes fortes et constantes, et il y a des hommes faibles et inconstants. Il y a des femmes savantes, des femmes courageuses, des femmes capables de tout, et il se trouve au contraire des hommes mous et efféminés, incapables de rien pénétrer et de rien exécuter. Enfin quand nous attribuons quelques défauts à un sexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en supposant toujours qu'il n'y a point de règles sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes

ou toutes les femmes de même âge, ou de même pays' ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire que comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables; et que tous les hommes, les femmes et les enfants ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. Car de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une *identité* essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence, il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont très-molles et très-délicates dans les enfants ; qu'avec l'âge elles se durcissent et se fortifient; que cependant la plupart des femmes et quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne saurait rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes et des enfants; ils ne se mêlent pas de rechercher la vérité et d'en instruire les autres : ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice, car on ne les croit guère dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits, de ceux dont l'esprit est dans sa force et dans sa vigueur, et que l'on pourrait croire capables de trouver la vérité et de l'enseigner aux autres.

II. Le temps ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une consistance médiocre. Les plaisirs et les douleurs des sens ne font presque plus d'impression sur elles. De sorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arrivent rarement et desquelles on peut

se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi l'âme n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état et qui ne serait point rempli des préjugés de l'enfance, qui dès sa jeunesse aurait acquis de la facilité pour la méditation, qui ne voudrait s'arrêter qu'aux notions claires et distinctes de l'esprit, qui rejetterait soigneusement toutes les idées confuses des sens et qui aurait le temps et la volonté de méditer, ne tomberait sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler, c'est des hommes du commun qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc que la solidité et la consistance qui se rencontre avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité et la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés et toutes leurs fausses opinions, et qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin, autant que cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant elle est désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns et les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs erreurs quand ils sont venus à l'âge de quarante ou de cinquante ans. Ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles, parce que se croyant alors capables de juger de tout, comme en effet ils le devraient être, ils décident avec présomption et ne consultent que leurs préjugés, car les hommes ne raisonnent des choses que par rapport aux idées qui leur sont les plus familières. Quand un chimiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit. Un péripatéticien pense d'a-

bord aux quatre éléments et aux quatre premières qualités, et un autre philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi il ne peut entrer dans l'esprit d'un homme rien qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet et qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très-mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent savoir, et ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentiments les plus raisonnables lorsqu'ils sont appuyés sur des principes qui leur paraissent nouveaux, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligents dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire usage de leur esprit et sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit si nous n'y apportons de l'attention, et que nous ne saurions guère être attentifs à quelque chose si nous ne l'imaginons et si nous ne nous la représentons vivement dans notre cerveau. Or afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelque autre mouvement pour pouvoir former les traces auxquelles sont attachées les idées qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination et des mouvements qu'elles auront eus autrefois; et ainsi l'âme ne pourra imaginer ni par conséquent être attentive à ce qu'elle voulait, mais seulement aux choses qui lui sont familières.

De là il faut conclure qu'il est très-avantageux de

s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toute manière et avec une très-grande vitesse par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instruments; ainsi les parties de notre cerveau, dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'usage une certaine facilité à se plier qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude et même de netteté.

Or, le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoutumer dès sa jeunesse à chercher la vérité des choses même fort difficiles, parce qu'en cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétends pas néanmoins que cette facilité se puisse acquérir par ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer et sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les auteurs. Il est assez visible que par cette voie l'on n'acquiert que la facilité de se souvenir des choses qu'on a lues. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle, et que la vanité de leur érudition, les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs grossières dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais quoique le défaut d'attention soit la principale cause de leurs erreurs, il y en a encore une qui leur est particulière; c'est que trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'espèces confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considèrent comme celle

dont il est question; et parce que les choses qu'on dit ne lui conviennent pas, ils jugent ridiculement qu'on se trompe. Quand on veut leur représenter qu'ils se trompent eux-mêmes et qu'ils ne savent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent; et ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fausse espèce que leur mémoire leur a présentée. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituent une seconde et une troisième qu'ils défendent quelquefois contre toute apparence de vérité et même contre leur propre conscience, parce qu'ils n'ont guère de respect ni d'amour pour la vérité et qu'ils ont beaucoup de confusion et de honte à reconnaître qu'il y a des choses qu'on sait mieux qu'eux.

III. Tout ce qu'on a dit des personnes de quarante et de cinquante ans, se doit encore entendre avec plus de raison des vieillards; parce que les fibres de leur cerveau sont encore plus inflexibles, et que, manquant d'esprits animaux pour y tracer de nouveaux vestiges, leur imagination est toute languissante. Et comme d'ordinaire les fibres de leur cerveau sont mêlées avec beaucoup d'humeurs superflues, ils perdent peu à peu la mémoire des choses passées, et tombent dans les faiblesses ordinaires aux enfants. Ainsi, dans l'âge décrépit, ils ont les défauts qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, lesquels se rencontrent dans les enfants et dans les hommes-faits; quoique l'on puisse dire qu'ils sont plus sages que les uns et les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions, qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, et de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté que tous les autres à concevoir ce qu'on leur dit; qu'ils sont plus attachés à leurs pré-

jugés et à leurs anciennes opinions; et par conséquent qu'ils sont encore plus confirmés dans leurs erreurs et dans leurs mauvaises habitudes, et autres choses semblables. On avertit seulement, que l'état du vieillard n'arrive pas précisément à soixante ou soixante-dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toujours délivrés des passions des jeunes gens, et qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on a établis.

CHAPITRE II

Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce qui fait qu'on ne juge point sainement des choses.

Je crois avoir suffisamment expliqué dans les chapitres précédents les divers changements qui se rencontrent dans les esprits animaux, et dans la constitution des fibres du cerveau, selon les différents âges. Ainsi, pourvu qu'on médite un peu ce que j'en ai dit, on aura bientôt une connaissance assez distincte de l'imagination et des causes physiques les plus ordinaires des différences que l'on remarque entre les esprits; puisque tous les changements qui arrivent à l'imagination et à l'esprit, ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux et dans les fibres dont le cerveau est composé.

Mais il y a plusieurs causes particulières, et qu'on pourrait appeler morales, des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, savoir, leurs différentes conditions, leurs différents emplois, en un mot leur différente manière de vivre, à la considération desquelles il faut s'attacher; parce que ces sortes de changements sont cause d'un nombre presque infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surpre-

nants et des autres accidents inopinés, qui font des impressions très-violentes dans le cerveau, et même qui le bouleversent entièrement, parce que ces choses arrivent rarement; et que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossières, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnaît sans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changements que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images; et que ces images ne sont autre chose que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau; que nous imaginons les choses d'autant plus fortement que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence; et que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres qui à la vérité leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout à fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que l'âme désirait de se représenter; parce que les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières. Voici des exemples fort grossiers et très-sensibles de tout ceci.

Lorsque ceux qui ont la vue un peu courte regardent

la lune, ils y voient ordinairement deux yeux, un nez, une bouche, en un mot il leur semble qu'ils y voient un visage. Cependant il n'y a rien dans la lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voient tout autre chose. Et ceux qui croient que la lune est telle qu'elle leur paraît, se détromperont facilement s'ils la regardent avec des lunettes d'approche, si petit se qu'elles soient; ou s'ils consultent les descriptions qu'Hevelius, Riccioli, et d'autres, en ont données au public. Or la raison pour laquelle on voit ordinairement un visage dans la lune, et non pas les taches irrégulières qui y sont, c'est que les traces de visage qui sont dans notre cerveau sont très-profondes, à cause que nous regardons souvent des visages et avec beaucoup d'attention. De sorte que les esprits animaux trouvant de la résistance dans les autres endroits du cerveau, ils se détournent facilement de la direction que la lumière de la lune leur imprime quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces qui ont beaucoup de liaison avec celles qui représentent un nez, une bouche et des yeux, et ainsi elle détermine les esprits à prendre leur cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voient dans la lune un homme à cheval, ou quelque autre chose qu'un visage; parce que leur imagination ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se rouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette même raison que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures et ces animaux; et

que tout le monde, et principalement ceux qui ont coutume de dessiner, voient quelquefois des têtes d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irrégulières.

C'est encore pour cette raison que les esprits de vins entrant sans direction de la volonté dans les traces les plus familières, font découvrir les secrets de la plus grande importance; et que quand on dort on songe ordinairement aux objets que l'on a vus pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau : parce que l'âme se représente toujours les choses dont elle a des traces plus grandes et plus profondes. Voici d'autres exemples plus composés.

Une maladie est nouvelle ; elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si profondes dans le cerveau, que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appelée par exemple le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptômes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies; cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptômes, il sera malade du scorbut; et on ne pensera pas seulement aux autres maladies qui ont les mêmes symptômes. On s'attendra que tous les accidents qui sont arrivés à ceux qu'on a vus malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines, et on sera surpris de ce qu'elles n'auront pas le même effet qu'on a vu dans les autres.

Un auteur s'applique à un genre d'étude, les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondément, et rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent et qu'elles effacent quelquefois les traces de choses même fort différentes. Il y en a eu un,

par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la croix: cela lui a fait voir des croix partout; et c'est avec raison que le Père Morin le raille de ce qu'il croyait qu'une médaille représentait une croix, quoiqu'elle représentât tout autre chose. C'est par un semblable tour d'imagination, que Gilbert, et plusieurs autres, après avoir étudié l'aimant et admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualités *magnétiques*, un très-grand nombre d'effets naturels, qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter suffisent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'imagination à se représenter les objets qui lui sont familiers, et la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées, qu'on peut appeler mixtes et impures; et que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même et à ses premières pensées. Ainsi, les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études, enfin toutes leurs différentes manières de vivre, mettant de fort grandes différences dans leurs idées, cela fait tomber dans un nombre infini d'erreurs, que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses: *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi; estque intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerum qui suam naturam naturæ rerum immiscet, eamque distorquet, et inficit.*

CHAPITRE III

I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur. — II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.

I. Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y a un très-grand nombre de différentes conditions, de différents emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tout différents, et qu'ils raisonnent sur de différents principes. Il serait même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entièrement les mêmes vues dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit, et que les mêmes desseins. Leurs différents emplois et leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour et la manière qu'ils veulent prendre, pour exécuter les choses même dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce serait entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur; mais aussi il serait assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre, qui portent à un plus grand nombre d'erreurs, et à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin; et chacun pourra voir tout d'une vue,

et avec grande facilité, les causes très-cachées de plusieurs erreurs particulières, qu'on ne pourrait expliquer qu'avec beaucoup de temps et de peine. Quand l'esprit voit clair, il se plaît à courir à la vérité, et il y court d'une vitesse qui ne se peut exprimer.

II. L'emploi duquel il semble le plus nécessaire de parler ici, à cause qu'il produit dans l'imagination des hommes des changements plus considérables, et qui conduisent davantage à l'erreur, c'est l'emploi des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit. Car l'expérience a toujours fait connaître que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres, et à la recherche de la vérité, sont ceux-là mêmes qui nous ont jetés dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient, que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller. Il s'égare d'autant plus, qu'il est plus diligent et qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi ces désirs ardents, qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croient la trouver; ou bien ils se forment un système chimérique des choses qu'ils souhaitent de savoir, duquel ils s'entêtent, et qu'ils tâchent même par de vains efforts d'esprit de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur qu'on rend d'ordinaire aux inventeurs de systèmes. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit aiment mieux se servir de l'esprit des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir et plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux, que par ceux des autres;

et un homme qui a de bons yeux ne s'avisa jamais de se les fermer, ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. *Sapientis oculi in capite ejus, stultus in tenebris ambulat*[1]. Pourquoi le fou marche-t-il dans les ténèbres? C'est qu'il ne voit que par les yeux d'autrui, et que ne voir que de cette manière, à proprement parler, ce n'est rien voir. L'usage de l'esprit est à l'usage des yeux, ce que l'esprit est aux yeux; et de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, et qui le contentent bien autrement, que la lumière et les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire, et ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour découvrir la vérité.

Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement, la paresse naturelle des hommes qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

Secondement, l'incapacité de méditer, dans laquelle on est tombé pour ne s'être pas appliqué dans la jeunesse, lorsque les fibres du cerveau étaient capables de toutes sortes d'inflexions.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui sont le fondement de tout ce que l'on peut connaître ici-bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans la connaissance des vraisemblances, qui sont fort agréables et fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés savants, car on appelle savants, ceux qui ont le plus de lecture. La connaissance des opinions

[1] *Eccl.* 2, 14.

est bien plus d'usage pour la conversation, et pour étourdir les esprits du commun, que la connaissance de la véritable philosophie qu'on apprend en méditant.

En sixième lieu, parce qu'on s'imagine sans raison que les anciens ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un faux respect mêlé d'une sotte curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, ou de pays plus inconnus, et même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité[1]. On recherche les médailles anciennes quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantoufle de quelque ancien, quoique mangées de vers; leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère très-corrompue et très-obscure. On estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avait écrit l'histoire de son règne, toute la politique la plus fine, et même toutes les autres sciences y seraient contenues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on. Quoi! Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes se seraient trompés? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure étaient hommes comme nous, et de même espèce que nous; et de plus, qu'au temps où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité[2].

[1] Clarus ob obscuram linguam. *Lucrèce.*
[2] Veritas filia temporis, non auctoritatis.

En huitième lieu, parce que lorsqu'on estime une opinion nouvelle et un auteur du temps, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche ; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi ; car les hommes ne voulant pas faire de discernement entre les vérités qui dépendent de la raison et celles qui dépendent de la tradition, ne considèrent pas qu'on doit les apprendre d'une manière toute différente : ils confondent la nouveauté avec l'erreur et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin et les autres ont innové, et ils ont erré. Donc Galilée, Harvey, Descartes se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther est nouvelle, et elle est fausse : donc la circulation d'Harvey est fausse, puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateurs les hérétiques et les nouveaux philosophes. Les idées et les mots de *vérité* et d'*antiquité*, de *fausseté* et de *nouveauté*, ont été liés les uns avec les autres : c'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, et les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixième lieu, parce qu'on est dans un temps auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue, et qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit qui puissent, par la force de leur raison, se mettre au-dessus des méchantes coutumes. Quand on est dans la presse et dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par intérêt; et c'est ce qui fait que ceux mêmes qui se détrompent et qui reconnaissent la vanité de

ces sortes d'études ne laissent pas de s'y appliquer, parce que les honneurs, les dignités et même les bénéfices y sont attachés, et que ceux qui y excellent les ont toujours plutôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, et pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses; enfin pourquoi ils ne font point, ou presque point d'usage de leur esprit. Il y a sans doute encore un fort grand nombre d'autres raisons plus particulières qui contribuent à cela; mais si l'on considère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des anciens.

CHAPITRE IV

Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination.

Ce faux et lâche respect que les hommes portent aux anciens produit un très-grand nombre d'effets très-pernicieux qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est que les accoutumant à ne pas faire usage de leur esprit, il les met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage; car il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres que pour tâcher d'entrer dans les sentiments de leurs auteurs, et leur but principal est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le chapitre suivant. Ainsi la science et la philosophie qu'ils apprennent est proprement une science de mémoire, et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes; et ce sont plutôt des historiens que de véritables philosophes.

Le second effet que produit dans l'imagination la lecture des anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui

[1] Voy. le premier art. du ch. précédent.

s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les auteurs : l'une très-bonne et très-utile, et l'autre fort inutile, et même dangereuse. Il est très-utile de lire quand on médite ce qu'on lit ; quand on tâche de trouver par quelque effort d'esprit la résolution des questions que l'on voit dans les titres des chapitres, avant même que de commencer à les lire ; quand on arrange, et quand on confère les idées des choses les unes avec les autres ; en un mot, quand on use de sa raison. Au contraire il est inutile de lire quand on n'entend pas ce qu'on lit ; mais il est dangereux de lire, et de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas assez pour en bien juger, principalement si l'on a assez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, et assez d'imprudence pour y consentir. La première manière éclaire l'esprit, elle le fortifie et en augmente l'étendue ; la seconde en diminue l'étendue, et elle le rend peu à peu faible, obscur et confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de savoir les opinions des autres n'étudient que de la seconde manière. Aussi, plus ils ont de lecture, plus leur esprit devient faible et confus. La raison en est que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très-grand nombre, et que la raison ne les a pas rangées par ordre, ce qui empêche l'esprit d'imaginer et de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrant à la traverse, il prend le change ; car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il est presque impossible que ce grand nombre de traces formées sans ordre ne se brouillent et n'apportent de la confusion dans les idées. C'est pour cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capa-

bles de bien juger des choses où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connaissances qu'acquièrent ceux qui lisent sans méditer, et seulement pour retenir les opinions des autres; en un mot toutes les sciences qui dépendent de la mémoire sont proprement de ces sciences qui *enflent*, à cause qu'elles ont de l'éclat et qu'elles donnent beaucoup de vanité à ceux qui les possèdent[1]. Ainsi ceux qui sont savants en cette manière, étant d'ordinaire remplis d'orgueil et de présomption, prétendent avoir droit de juger tout, quoiqu'ils en soient très-peu capables, ce qui les fait tomber dans un très-grand nombre d'erreurs.

Mais cette fausse science fait encore un plus grand mal; car ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur; elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun et un fort grand nombre de jeunes gens, qui croient comme des articles de foi toutes leurs décisions. Ces faux savants les ayant souvent accablés par le poids de leur profonde érudition, et étourdis tant par des opinions extraordinaires que par des noms d'auteurs anciens et inconnus, se sont acquis une autorité si puissante sur leurs esprits, qu'ils respectent et qu'ils admirent comme des oracles tout ce qui sort de leur bouche, et qu'ils entrent aveuglément dans tous leurs sentiments. Des personnes même beaucoup plus spirituelles et plus judicieuses, qui ne les auraient jamais connus et qui ne sauraient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une manière si décisive et d'un air si fier, si impérieux et si grave, auraient quelque peine à manquer de respect et d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est très-difficile de ne rien donner à l'air et aux manières.

[1] Scientia inflat. 2, *Cor*. 8, 1.

Car de même qu'il arrive souvent qu'un homme fier et hardi en maltraite d'autres plus forts, mais plus judicieux et plus retenus que lui; ainsi ceux qui soutiennent des opinions qui ne sont ni vraies, ni même vraisemblables, font souvent perdre la parole à leurs adversaires, en leur parlant d'une manière impérieuse, fière ou grave qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez d'estime d'eux-mêmes et de mépris des autres pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité et d'une feinte modestie, qui préoccupe et qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différents airs des personnes de différentes conditions ne sont que des suites naturelles de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnaître si l'on y fait un peu de réflexion. Ainsi l'air de fierté et de brutalité est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup et qui néglige assez l'estime des autres. L'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu et qui estime assez les autres. L'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup et qui désire fort d'être estimé, et l'air simple celui d'un homme qui ne s'occupe guère ni de soi ni des autres. Ainsi tous les différents airs, qui sont presque infinis, ne sont que des effets que les différents degrés d'estime que l'on a de soi et de ceux avec qui l'on converse produisent naturellement sur notre visage et sur toutes les parties extérieures de notre corps. Nous avons expliqué dans le chapitre IV cette correspondance qui est entre les nerfs qui excitent les passions au dedans de nous, et ceux qui les témoignent au dehors par l'air qu'ils impriment sur le visage.

CHAPITRE V

Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque auteur, de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire.

Il y a encore un défaut de très-grande conséquence dans lequel les gens d'étude tombent ordinairement; c'est qu'ils s'entêtent de quelque auteur. S'il y a quelque chose de vrai et de bon dans un livre, ils se jettent aussitôt dans l'excès; tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, et ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent gloire des louanges qu'ils donnent à ces auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par là aux autres qu'ils les entendent parfaitement, et cela leur est un sujet de vanité; ils s'estiment au-dessus des autres hommes, à cause qu'ils croient entendre une impertinence d'un ancien auteur, ou d'un homme qui ne s'entendait peut-être pas lui-même. Combien de savants ont sué pour éclaircir des passages obscurs des philosophes, et même de quelques poëtes de l'antiquité! et combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot et du sentiment d'un auteur! Mais il est à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'âme est sans doute une question très-importante, on ne peut trouver à redire que des philosophes fassent tous leurs efforts pour

la résoudre; et quoiqu'ils composent de gros volumes pour prouver d'une manière assez faible une vérité qu'on peut démontrer en peu de mots ou en peu de pages, cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisants de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a cru. Il est, ce me semble, assez inutile à ceux qui vivent présentement de savoir, s'il y a jamais eu un homme qui s'appelât Aristote; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages : cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux, mais il est très-important de savoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi.

Il est donc très-inutile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'âme, quoiqu'il soit très-utile de savoir que l'âme est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer qu'il y a eu plusieurs savants qui se sont mis plus en peine de savoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet que la vérité de la chose en soi, puisqu'il y en a qui ont fait des ouvrages exprès pour expliquer ce que ce philosophe en a cru, et qu'ils n'en ont pas tant fait pour savoir ce qu'il en fallait croire.

Mais quoiqu'un très-grand nombre de gens se soient fort fatigué l'esprit pour résoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on n'est point encore d'accord sur cette question ridicule. Ce qui fait voir que les sectateurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, et qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il a écrite à Alexandre.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'âme a donc été en divers temps une fort grande question, et fort considérable entre les personnes d'étude. Mais afin qu'on ne s'imagine pas que je le dise en l'air et sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage

de La Cerda, un peu long et un peu ennuyeux, dans lequel cet auteur a ramassé différentes autorités sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second chapitre *de resurrectione carnis*, de Tertullien.

Quæstio hæc in scholis utrinque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem philosophi haud ignobiles asseveraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt e græcis et latinis interpretibus, Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula lib. 4 de examine vanitatis cap. 9; *Theodorus, Metochytes, Themistius, sanctus Thomas* 2, *contra gentes cap.* 79, *et phys. lect.* 12, *et præterea* 12, *Metaph. lect.* 3, *et quodlib.* 10, *quæst.* 5, *art.* 1 ; *Albertus, tract.* 2, *de anima cap.* 20, *et tract.* 3, *cap.* 13 ; *Ægidius lib.* 3 *de anima ad cap.* 4 ; *Durandus in* 2, *dist.* 18, *quæst.* 3; *Ferrarius loco citato contra gentes, et latè Eugubinus lib.* 9, *de perenni philosophia cap.* 18; *et quod pluris est, discipulus Aristotelis, Theophrastus, magistri mentem et ore et calamo novisse penitus qui poterat.*

In contrariam factionem abiere nonnulli patres, nec infimi philosophi. Justinus in sua Parænesi, Origenes in φιλοσόφου, *et ut fertur Nazianz., in disp. contra Eunom, et Nyssenus lib.* 2, *de anima cap.* 4, *Theodoretus de curandis Græcorum affectibus lib.* 3. *Galenus in historia philosophica, Pomponatius lib. de immortalitate animæ, Simon Portius lib. de mente humanæ, Cajetanus* 3, *de anima cap.* 2. *In eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphodis auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem ; quamvis Eugubinus cap.* 21 *et* 22 *eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem nempe ex* 12. *Metaph. inde sanctus Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.*

Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem. Itaque ita citat illum pro utroque. Nam cum hic ascribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen lib. de anima cap. 6 *pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eumdem philosophum in lib.* 5 *de placitis philosoph. Nam cap.* 1 *mortalitatem tribuit, et cap.* 25 *immortalitatem. Ex Scholasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium et ancipitem, sunt Scotus in* 4, *dist.* 43, *quæst.* 2, *art.* 2 ;*Harveus quodlib.* 1, *quæst.* 11 *et* 1, *sentent. dist.* 1, *quæst.* 1 *; Niphus in opusculo De immortalitate animæ, cap.* 1, *et recentes alii interpretes : quam medium existimationem credo veriorem, sed scholii lex vetat ut auctoritatum pondere librato illud suadeam.*

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce commentateur, parce qu'on croirait perdre son temps à les vérifier, et qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies, et que l'on perdrait encore bien plus de temps, si on le voulait faire, quand on ne feuilletterait pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc, dans ce passage de La Cerda, que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour savoir ce qu'Aristote croyait sur l'immortalité de l'âme; et qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprès sur ce sujet, comme Pomponace : car le principal but de cet auteur dans son livre est de montrer qu'Aristote a cru que l'âme était mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne se mettent pas seulement en peine de savoir ce qu'Aristote a cru sur ce sujet, mais qui regardent

même, comme une question qu'il est très-important de savoir, si par exemple Tertullien, Plutarque ou d'autres ont cru ou non que le sentiment d'Aristote fût que l'âme était mortelle : comme on a grand sujet de le croire de La Cerda même, si on fait réflexion sur la dernière partie du passage qu'on vient de citer, *Porro Tertullianum* et le reste.

S'il n'est pas fort utile de savoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'âme, ni ce que Tertullien et Plutarque ont pensé qu'Aristote en croyait, le fond de la question, l'immortalité de l'âme, est au moins une vérité qu'il est nécessaire de savoir. Mais il y a une infinité de choses qu'il est fort inutile de connaître, et desquelles par conséquent il est encore plus inutile de savoir ce que les anciens en ont pensé, et cependant on se met fort en peine pour deviner les sentiments des philosophes sur de semblables sujets. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules; et ce sont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition. Ces questions vaines et impertinentes, ces généalogies ridicules d'opinions inutiles, sont des sujets importants de critique aux savants. Ils croient avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces sottises, et de traiter d'ignorants ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent posséder parfaitement l'histoire généalogique des formes substantielles, et le siècle est ingrat s'il ne reconnaît leur mérite. Que ces choses font bien voir la faiblesse et la vanité de l'esprit de l'homme ; et que lorsque ce n'est point la raison qui règle les études, non-seulement les études ne perfectionnent point la raison, mais même qu'elles l'obscurcissent, la corrompent et la pervertissent entièrement!

Il est à propos de remarquer ici que, dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru par exemple saint Augustin ou un autre

Père de l'Église, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce que croyaient ceux qui l'ont précédé; parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition, et que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir quelle était celle des anciens; et cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies en différents temps. Mais les choses qui dépendent de la raison leur sont toutes opposées, et il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les anciens pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant je ne sais par quel renversement d'esprit certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en philosophie autrement qu'Aristote, et ne se mettent point en peine, si l'on parle en théologie autrement que l'Évangile, les Pères et les conciles. Il me semble que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautés de philosophie qu'on doit estimer, qui favorisent et qui défendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautés de théologie qu'on doit détester. Car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas; tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise; ce sont les erreurs qu'ils répandent ou qu'ils soutiennent à la faveur de ce langage équivoque et confus.

En matière de théologie on doit aimer l'antiquité parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité; il faut que toute curiosité cesse, lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infaillibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre; mais la raison ne permet

pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorants que les nouveaux philosophes, puisque, dans le temps où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le temps d'Aristote et de Platon, comme on l'a déjà dit ; et que les nouveaux philosophes peuvent savoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. Toutefois la raison ne veut pas qu'on croie encore ces nouveaux philosophes sur leur parole plutôt que les anciens. Elle veut au contraire qu'on examine avec attention leurs pensées, et qu'on ne s'y rende que lorsqu'on ne pourra plus s'empêcher d'en douter, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science ni des autres qualités de leur esprit.

CHAPITRE VI

De la préoccupation des commentateurs.

Cet excès de préoccupation paraît bien plus étrange dans ceux qui commentent quelque auteur, parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne ; et dans cette vue l'amour-propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs auteurs, ils les environnent de clartés et de lumière, ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire rejaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'élève pas seulement Aristote ou Platon, dans l'esprit de beaucoup de gens, elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés ; et tel n'aurait pas fait l'apothéose de son auteur, s'il ne s'était imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétends pas toutefois que tous les commentateurs donnent des louanges à leurs auteurs dans l'espérance du retour ; plusieurs en auraient quelque horreur s'ils y faisaient réflexion : ils les louent de bonne foi, et sans y entendre finesse ; ils n'y pensent pas, mais l'amour-propre y pense pour eux et sans qu'ils s'en aperçoivent. Les hommes ne tentent pas la

chaleur qui est dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie et le mouvement à toutes les autres parties de leur corps ; il faut qu'ils se touchent et qu'ils se manient pour s'en convaincre, parce que cette chaleur est naturelle. Il en est de même de la vanité, elle est si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas ; et quoique ce soit elle qui donne pour ainsi dire la vie et le mouvement à la plupart de ses pensées et de ses desseins, elle le fait souvent d'une manière qui lui est imperceptible. Il faut se tâter, se manier, se sonder, pour savoir qu'on est vain. On ne connaît point assez que c'est la vanité qui donne le branle à la plupart des actions ; et quoique l'amour-propre le sache, il ne le sait que pour le déguiser au reste de l'homme.

Un commentateur ayant donc quelque rapport et quelque liaison avec l'auteur qu'il commente, son amour-propre ne manque pas de lui découvrir de grands sujets de louange en cet auteur, afin d'en profiter lui-même. Et cela se fait d'une manière si adroite, si fine et si délicate qu'on ne s'en aperçoit point. Mais ce n'est pas ici le lieu de découvrir les souplesses de l'amour-propre.

Les commentateurs ne louent pas seulement leurs auteurs, parce qu'ils sont prévenus d'estime pour eux et qu'ils se font honneur à eux-mêmes en les louant ; mais encore parce que c'est la coutume et qu'il semble qu'il en faille ainsi user. Il se trouve des personnes qui, n'ayant pas beaucoup d'estime pour certaines sciences ni pour certains auteurs, ne laissent pas de commenter ces auteurs et de s'appliquer à ces sciences, parce que leur emploi, le hasard ou même leur caprice les a engagés à ce travail ; et ceux-ci se croient obligés de louer d'une manière hyperbolique les sciences et les auteurs sur lesquels ils travaillent, quand

même ce seraient des auteurs impertinents et des sciences très-basses et très-inutiles.

En effet, il serait assez ridicule qu'un homme entreprît de commenter un auteur qu'il croirait être impertinent, et qu'il s'appliquât sérieusement à écrire d'une matière qu'il penserait être inutile. Il faut donc, pour conserver sa réputation, louer son auteur et le sujet de son livre, quand l'un et l'autre seraient méprisables, et que la faute qu'on a faite d'entreprendre un méchant ouvrage soit réparée par une autre faute. C'est ce qui fait que des personnes doctes, qui commentent différents auteurs, disent souvent des choses qui se contredisent.

C'est aussi pour cela que presque toutes les préfaces ne sont point conformes à la vérité ni au bon sens. Si l'on commente Aristote, c'est le *génie de la nature*. Si l'on écrit sur Platon, c'est le *divin Platon*. On ne commente guère les ouvrages des hommes tout court; ce sont toujours les ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur siècle, et qui ont reçu de Dieu des lumières toutes particulières. Il en est de même de la matière que l'on traite : c'est toujours la plus belle, la plus relevée, celle qu'il est le plus nécessaire de savoir.

Mais afin qu'on ne me croie pas sur ma parole, voici la manière dont un commentateur fameux entre les savants parle de l'auteur qu'il commente. C'est Averroës qui parle d'Aristote. Il dit dans sa préface sur la physique de ce philosophe, qu'il a été l'inventeur de la logique, de la morale et de la métaphysique, et qu'il les a mises dans leur perfection. *Complevit*, dit-il, *quia nullus eorum, qui secuti sunt eum ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, et talem esse virtutem in individuo uno miraculosum et extra-*

neumexistit; et hæc dispositio cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus. En d'autres endroits il lui donne des louanges bien plus pompeuses et bien plus magnifiques, comme 1 *de generatione animalium : Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab alis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere*. Le même dit aussi, *l.* 1, *destruct. disp.* 3 : *Arisiotelis doctrina est* SUMMA VERITAS, *quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus; quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus, et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.*

En vérité, ne faut-il pas être fou pour parler ainsi; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet auteur soit dégénéré en extravagance et en folie? *La doctrine d'Aristote est la* SOUVERAINE VÉRITÉ. *Personne ne peut avoir de science qui égale, ni même qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui peut être connu. C'est lui qui rend tous les hommes sages; et ils sont d'autant plus savants qu'ils entrent mieux dans sa pensée*, comme il le dit en un autre endroit. *Aristoteles fuit princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes qui fuerunt post eum : licet differant inter se intelligendo verba ejus, et in eo quod sequitur ex eis.* Cependant les ouvrages de ce commentateur se sont répandus dans toute l'Europe et même en d'autres pays plus éloignés. Ils ont été traduits d'arabe en hébreu et d'hébreu en latin, et peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre assez l'estime que les savants en ont faite; de sorte qu'on n'a pu donner d'exemple plus sensible que celui de la préoccupation des personnes d'étude. Car il fait assez voir que non-seulement ils s'entêtent souvent de quelque auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres à proportion de l'estime qu'ils ont dans le

monde; et qu'ainsi les fausses louanges que les commentateurs lui donnent sont souvent cause que des personnes peu éclairées, qui s'adonnent à la lecture, se préoccupent et tombent dans une infinité d'erreurs. Voici un autre exemple.

Un illustre entre les savants, qui a fondé des chaires de géométrie et d'astronomie dans l'université d'Oxford, commence un livre qu'il s'est avisé de faire sur les huit premières propositions d'Euclide par ces paroles: *Consilium meum, auditores, si vires et valetudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias et octo priores propositiones primi libri Elementorum, cætera post me venientibus relinquere;* et il le finit par celles-ci : *Exsolvi per Dei gratiam, domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias et octo priores propositiones Elementorum Euclidis. « Hic annis fessus cyclos artemque repono. » Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivido ingenio,* etc. Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre, pour apprendre par lui-même, ou par le secours du plus petit géomètre qu'il y ait, les définitions, les demandes, les axiomes et les huit premières propositions d'Euclide : à peine ont-elles besoin de quelque explication ; et cependant voici un auteur qui parle de cette entreprise, comme si elle était fort grande et fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *si vires et valetudo suffecerint*... Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses, *cætera post me venientibus relinquere*... Il remercie Dieu de ce que, par une grâce particulière, il a exécuté ce qu'il avait promis : *Exsolvi per Dei gratiam promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo*[1], quoi ? la quadrature du cercle ?

[1] Prælectiones 13, in principium Elementorum Euclidis.

la duplication du cube? Ce grand homme a expliqué *pro modulo suo* les définitions, les demandes, les axiomes et les huit premières propositions du premier livre des Éléments d'Euclide. Peut-être qu'entre ceux qui lui succéderont, il s'en trouvera qui auront plus de santé et plus de force que lui pour continuer ce bel ouvrage : *Succedent in hoc munus alii* FORTASSE *magis vegeto corpore, vivido ingenio;* mais pour lui il est temps qu'il se repose, *Hic annis fessus cyclos artemque repono.*

Euclide ne pensait pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires en composant ses Éléments, qu'il fût nécessaire de faire un livre de près de trois cents pages pour expliquer ses définitions [1], ses axiomes, ses demandes et ses huit premières propositions. Mais ce savant Anglais sait bien relever la science d'Euclide ; et si l'âge le lui eût permis, et qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement douze ou quinze gros volumes sur les seuls éléments de géométrie, qui seraient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science, et qui feront bien de l'honneur à Euclide.

Voilà les desseins bizarres dont la fausse érudition nous rend capables. Cet homme savait du grec, car nous lui avons l'obligation de nous avoir donné en grec les ouvrages de saint Chrysostome. Il avait peut-être lu les anciens géomètres ; il savait historiquement leurs propositions, aussi bien que leur généalogie ; il avait pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit? Un commentaire des définitions de nom, des demandes, des axiomes et des huit premières propositions d'Euclide, beaucoup plus difficile à entendre et

[1] In-quarto.

à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec et même quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas, car les dictionnaires, aussi bien que les tables et les lieux communs, sont d'un grand secours à bien des auteurs ; mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur grec sur un sujet où il est si mal à propos de s'en servir, et c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation et une estime déréglée pour Euclide qui a formé le dessein de ce livre dans l'imagination de son auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison que de sa mémoire, dans une matière où la seule raison doit être employée, ou s'il eût eu autant de respect et d'amour pour la vérité que de vénération pour l'auteur qu'il a commenté, il y a grande apparence qu'ayant employé tant de temps sur un sujet si petit, il serait tombé d'accord que les définitions que donne Euclide de l'angle plan et des lignes parallèles sont défectueuses, et qu'elles n'en expliquent point assez la nature, et que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut prouver que par la troisième demande, laquelle on ne devrait pas accorder sitôt que cette seconde proposition, puisqu'en accordant la troisième demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide exécute par de grands détours dans cette seconde proposition, mais on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut.

Mais le dessein de la plupart des commentateurs n'est pas d'éclaircir leur auteurs et de chercher la vérité ;

c'est de faire montre de leur érudition et de défendre aveuglément les défauts mêmes de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour faire entendre leur auteur, que pour le faire admirer et pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avait rempli son livre de passages grecs, de plusieurs noms d'auteurs peu connus, et de semblables remarques, assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom et des demandes de géométrie, qui aurait lu son livre? qui l'aurait admiré? et qui aurait donné à son auteur la qualité de savant homme et d'homme d'esprit?

Je ne crois pas que l'on puisse douter, après ce que l'on a dit, que la lecture indiscrète des auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or, aussitôt qu'un esprit est préoccupé, il n'a plus tout à fait ce qu'on appelle le sens commun; il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préoccupation; il en infecte tout ce qu'il pense; il ne peut même guère s'appliquer à des sujets entièrement éloignés de ceux dont il est préoccupé. Ainsi, un homme entêté d'Aristote, ne peut goûter qu'Aristote; il veut juger de tout par rappprt à Aristote; ce qui est contraire à ce philosophe lui paraîtra faux; il aura toujours quelque passage d'Aristote à la bouche; il le citera en toutes sortes d'occasions et pour toutes sortes de sujets : pour prouver des choses obscures et que personne ne conçoit; pour prouver aussi des choses très-évidentes et desquelles des enfants mêmes ne pourraient pas douter; parce qu'Aristote lui est ce que la raison et l'évidence sont aux autres.

De même, si un homme est entêté d'Euclide et de géométrie, il voudra rapporter à des lignes et à des propositions de son auteur tout ce que vous lui direz.

Il ne vous parlera que par rapport à sa science : le tout ne sera plus grand que sa partie, que parce qu'Euclide l'a dit; et il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela est encore bien plus ordinaire à ceux qui suivent d'autres auteurs que ceux de géométrie, et on trouve très-fréquemment dans leurs livres de grands passages grecs, hébreux, arabes, pour prouver des choses qui sont dans la dernière évidence.

Tout cela leur arrive à cause que les traces que les objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau sont si profondes qu'elles demeurent toujours entr'ouvertes, et que les esprits animaux, y passant continuellement, les entretiennent toujours sans leur permettre de se fermer; de sorte que, l'âme étant contrainte d'avoir toujours les pensées qui sont liées avec ces traces, elle en devient comme esclave, et elle est toujours troublée et inquiétée, lors même que, connaissant son égarement, elle veut tâcher d'y remédier. Ainsi, elle est continuellement en danger de tomber dans un très-grand nombre d'erreurs, si elle ne demeure toujours en garde et dans une résolution inébranlable d'observer la règle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'est-à-dire de ne donner un consentement entier qu'à des choses entièrement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plupart du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela se doit traiter dans la morale, quoique cela se puisse aussi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car, lorsqu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des rabbins et des livres de toutes sortes de langues les plus inconnues et par conséquent les plus inutiles, et qu'il y consume toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation et sur une espérance

imaginaire de devenir savant, quoiqu'il ne puisse jamais acquérir par cette voie aucune véritable science. Mais comme cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur qu'elle nous fait perdre notre temps pour nous remplir d'une sotte vanité, on ne parlera point ici de ceux qui se mettent en tête de devenir savants dans toutes ces sortes de sciences basses ou inutiles, desquelles le nombre est fort grand et que l'on étudie d'ordinaire avec trop de passion.

CHAPITRE VII

I. Des inventions de nouveaux systèmes. — II. Dernière erreur des personnes d'étude.

I. Nous venons de faire voir l'état de l'imagination des personnes d'étude qui donnent tout à l'autorité de certains auteurs; il y en a encore d'autres qui leur sont bien opposés. Ceux-ci ne respectent jamais les auteurs, quelque estime qu'ils aient parmi les savants. S'ils les ont estimés, ils ont bien changé depuis; ils s'érigent eux-mêmes en auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquérir par là quelque réputation dans le monde; et ils assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait point encore été dit, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'imagination assez forte; les fibres de leur cerveau sont de telle nature qu'elles conservent longtemps les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi, lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent et conservent très-chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer, et au contraire ils n'aperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole. Ils se plaisent intérieurement dans la vue de leur ouvrage et de l'estime qu'ils

espèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraisemblables ; ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs sentiments, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

Il faut de grandes qualités pour trouver quelque véritable système ; car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité et de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur et une certaine étendue d'esprit qui puisse envisager un très-grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité et toute leur délicatesse, ont la vue trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque système. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent ou à quelques lueurs qui les éblouissent ; ils n'ont pas la vue assez étendue pour voir tout le corps d'un grand sujet en même temps.

Mais quelque étendue et quelque pénétration qu'ait l'esprit, si avec cela il n'est exempt de passion et de préjugé, il n'y a rien à espérer. Les préjugés occupent une partie de l'esprit et en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manières et nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous désirons d'y trouver. La passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois lorsqu'elle est trop ardente ; mais le désir de paraître savant est ce qui nous empêche le plus d'acquérir une science véritable.

Il n'y a donc rien de plus rare que de trouver des personnes capables de faire de nouveaux systèmes ; cependant il n'est pas fort rare de trouver des gens qui s'en soient formé quelqu'un à leur fantaisie. On ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup raisonner selon les notions communes ; il y a toujours quelque

irrégularité dans leurs idées, et cela marque assez qu'ils ont quelque système particulier qui ne nous est pas connu. Il est vrai que tous les livres qu'ils composent ne s'en sentent pas ; car, quand il est question d'écrire pour le public, on prend garde de plus près à ce qu'on dit, et l'attention toute seule suffit assez souvent pour nous détromper. On voit toutefois de temps en temps quelques livres qui prouvent assez ce que l'on vient de dire ; car il y a même des personnes qui font gloire de marquer dès le commencement de leur livre qu'ils ont inventé quelque nouveau système.

Le nombre des inventeurs de nouveaux systèmes s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étaient préoccupés de quelque auteur ; parce qu'il arrive souvent que, n'ayant rencontré rien de vrai ni de solide dans les opinions des auteurs qu'ils ont lus, ils entrent premièrement dans un grand dégoût et un grand mépris de toutes sortes de livres, et ensuite ils imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent de tout leur cœur et dans laquelle ils se fortifient de la manière qu'on vient d'expliquer.

Mais lorsque cette grande ardeur qu'ils ont eue pour leur opinion s'est ralentie ou que le dessein de la faire paraître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte et plus sérieuse, ils en découvrent la fausseté et ils la quittent, mais avec cette condition qu'ils n'en prendront jamais d'autres, et qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité.

II. De sorte que la dernière et la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir. Ils ont lu beaucoup de livres anciens et nouveaux où ils n'ont point trouvé la vérité ; ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvées fausses après les avoir exami-

nées avec plus d'attention. De là ils concluent que tous les hommes leur ressemblent, et que si ceux qui croient avoir découvert quelques vérités y faisaient une réflexion plus sérieuse, ils se détromperaient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier; parce que, s'ils ne les condamnaient pas, ce serait en quelque manière tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux, et cela ne leur paraît pas vraisemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain, et ils ne veulent pas qu'on parle des sciences comme des vérités évidentes desquelles on ne peut pas raisonnablement douter, mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. Cependant ces personnes devraient considérer que s'ils ont lu un fort grand nombre de livres, ils ne les ont pas néanmoins lus tous, ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention nécessaire pour les bien comprendre, et que s'ils ont eu beaucoup de belles pensées qu'ils ont trouvées fausses dans la suite, néanmoins ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir, et qu'ainsi il se peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'est pas nécessaire, absolument parlant, que ces autres aient plus d'esprit qu'eux, si cela les choque, car il suffit qu'ils aient été plus heureux. On ne leur fait point de tort quand on dit qu'on sait avec évidence ce qu'ils ignorent, puisqu'on dit en même temps que plusieurs siècles ont ignoré les mêmes vérités, non pas faute de bons esprits, mais parce que ces bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne se choquent donc point si on voit clair et si on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, si leur esprit est encore capable d'application après tous leurs égarements, et qu'ils jugent ensuite,

il leur est permis ; mais qu'ils se taisent s'ils ne veulent rien examiner. Qu'ils fassent un peu quelque réflexion, si cette réponse qu'ils font d'ordinaire sur la plupart des choses qu'on leur demande : On ne sait pas cela, personne ne sait comment cela se fait; n'est pas une réponse peu judicieuse, puisque, pour la faire, il faut de nécessité qu'ils croient savoir tout ce que les hommes savent ou tout ce que les hommes peuvent savoir. Car s'ils n'avaient pas cette pensée-là d'eux-mêmes, leur réponse serait encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire : Je n'en sais rien, puisqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne savent rien ; et pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont ignorants à cause qu'ils sont intérieurement convaincus qu'ils sont eux-mêmes des ignorants ?

Il y a donc de trois sortes de personnes qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque auteur ou de quelque science inutile ou fausse. Les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies. Enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu, et qui, persuadés qu'ils ne savent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien savoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'imagination, qu'on a expliquées dans les chapitres précédents et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés qui leur bouchent l'esprit et qui ne leur permettent pas d'apercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les ministres des princes font à l'égard de leurs maîtres. Car, de même que ces

personnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur de parler à leurs maîtres : ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets toutes pures et sans mélange ; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées, de sorte qu'il est très-difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs.

CHAPITRE VIII

I. Des esprits efféminés. — II. Des esprits superficiels. — III. Des personnes d'autorité. — IV. De ceux qui font des expériences.

Ce que nous venons de dire suffit, ce me semble, pour reconnaître en général quels sont les défauts d'imagination des personnes d'étude et les erreurs auxquelles ils sont le plus sujets. Or, comme il n'y a guère que ces personnes-là qui se mettent en peine de chercher la vérité et même que tout le monde s'en rapporte à eux, il semble qu'on pourrait finir ici cette seconde partie. Cependant, il est à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti.

I. Tout ce qui flatte les sens nous touche extrêmement, et tout ce qui nous touche nous applique à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissements très-sensibles et très-agréables ne sont pas capables de pénétrer des vérités qui renferment quelque difficulté considérable, parce que la capacité de leur esprit, qui n'est pas infinie, est toute remplie de leurs plaisirs, ou du moins elle en est fort partagée.

La plupart des grands, de gens de cour, des personnes riches, des jeunes gens et de ceux qu'on appelle beaux esprits, étant dans des divertissements continuels et n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui

flatte la concupiscence et les sens, ils acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses ou une telle mollesse, qu'on peut dire fort souvent que ce sont plutôt des esprits efféminés que des esprits fins, comme ils le prétendent; car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit et la mollesse, quoique l'on confonde ordinairement ces deux choses.

Les esprits fins sont ceux qui remarquent par la raison jusques aux moindres différences des choses, qui prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires et peu visibles; enfin ce sont ceux qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mous n'ont qu'une fausse délicatesse; ils ne sont ni vifs ni perçants; ils ne voient pas les effets des causes même les plus grossières et les plus palpables; enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les manières. Un mauvais mot, un accent de province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons; ils ne peuvent reconnaître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé : en un mot, ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continuel de leurs sens; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime dans le monde et qui acquièrent plus facilement la réputation de bel esprit; car, lorsqu'un homme parle avec un air libre et dégagé, que ses expressions sont pures et bien choisies, qu'il se sert de figures qui flattent les sens et qui excitent les passions d'une manière inperceptible, quoiqu'il ne dise que des sottises et qu'il n'y ait rien de bon ni rien de vrai sous

ces belles paroles, c'est suivant l'opinion commune, un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié. On ne s'aperçoit pas que c'est seulement un esprit mou et efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs et qui n'éclaire jamais, qui ne persuade que parce que nous avons des oreilles et des yeux, et non point parce que nous avons de la raison.

Au reste, l'on ne nie pas que tous les hommes ne se sentent de cette faiblesse que l'on vient de remarquer en quelques-uns d'entre eux. Il n'y en a point dont l'esprit ne soit touché par les impressions de leurs sens et de leurs passions, et, par conséquent, qui ne s'arrête quelque peu aux manières : tous les hommes ne diffèrent en cela que du plus ou du moins. Mais la raison pour laquelle on a attribué ce défaut à quelques-uns en particulier, c'est qu'il y en a qui voient bien que c'est un défaut et qui s'appliquent à s'en corriger, au lieu que ceux dont on vient de parler le regardent comme une qualité fort avantageuse. Bien loin de reconnaître que cette fausse délicatesse est l'effet d'une mollesse efféminée et l'origine d'un nombre infini de maladies d'esprit, ils s'imaginent que c'est un effet et une marque de la beauté de leur génie.

II. On peut joindre à ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'esprits spirituels qui n'approfondissent jamais rien et qui n'aperçoivent que confusément les différences des choses, non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car ce ne sont point les divertissements qui leur rendent l'esprit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'âme, comme on pourrait se l'imaginer, elle est causée quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance

immodérée des esprits et du sang, ou par quelque autre cause qu'il n'est pas nécessaire de savoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes : les uns remarquent aisément les différences des choses, et ce sont les bons esprits ; les autres imaginent et supposent de la ressemblance entre elles, et ce sont les esprits superficiels. Les premiers ont le cerveau propre à recevoir des traces nettes et distinctes des objets qu'ils considèrent ; et, parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voient ces objets comme de près, et rien ne leur échappe. Mais les esprits superficiels n'en reçoivent que des traces faibles ou confuses ; ils ne les voient que comme en passant, de loin et fort confusément, de sorte qu'elles leur paraissent semblables, comme les visages de ceux que l'on regarde de trop loin, parce que l'esprit suppose toujours de la ressemblance et de l'égalité où il n'est pas obligé de reconnaître de différence et d'inégalité, pour les raisons que je dirai dans le troisième livre.

La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle grands parleurs, et beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, sont de ce genre ; car il est extrêmement rare que ceux qui méditent sérieusement puissent bien expliquer les choses qu'ils ont méditées. D'ordinaire ils hésitent quand ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelque scrupule de se servir de termes qui réveillent dans les autres une fausse idée. Ayant honte de parler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des pensées qui ne sont pas ordinaires.

III. Quoiqu'on honore infiniment les personnes de piété, les théologiens, les vieillards, et généralement

tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes, cependant on croit être obligé de dire d'eux qu'il arrive souvent qu'ils se croient infaillibles, à cause que le monde les écoute avec respect, qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, et qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir considéré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires; il leur est permis de ne s'y point appliquer, et même de les mépriser : mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie et sur des soupçons mal fondés; car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, et la coutume qu'ils ont de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la sainte Écriture, jetteront infailliblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, et qui, n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manières et aux apparences.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même, et ce faux respect a des suites très-dangereuses. *Pessima res est errorm apotheosis ; et pr peste intelectus habenda est, si vanis acceat venerati*[1]. Ainsi, lorsque certaines personnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'ils ont eu pour leurs propres pensées, se sont servis de l'Écriture sainte pour établir de faux principes de physique, ou de métaphysique, ils ont été souvent écoutés comme des oracles par des gens qui les ont crus sur leur parole, à cause du respect qu'ils devaient à l'autorité sainte ; mais il est aussi arrivé que quelques

1 Le chancelier Bacon.

esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser l religion, de sorte que, par un renversement étrange, l'Écriture sainte a été cause de l'erreur de quelques-uns, et la vérité a été le motif et l'origine de l'impiété de quelques autres. Il fat donc bien prendre garde, dit l'auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, et de ne pas prétendre par son propre esprit découvrir dans la sainte Écriture ce que le Saint-Esprit n'y a pas voulu déclarer. *Et divinorum, et humanorum malesana admixtione*, continue-t-il, *non solum educitur philosophia fantastica, sed etiam religio hæretica. Itaque salutare admodum est si mente sobria fidei tantum dentur, quæ fidei sunt.* Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus pensé que leurs décisions sont plus suivies; et les théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point faire mépriser la religion par un faux zèle ou pour se faire estimer eux-mêmes et donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'est pas à moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent saint Thomas, leur maître, qui, étant interrogé par son général pour savoir son sentiment sur quelques articles, lui répond, par saint Augustin, en ces termes [1] :

« Il est bien dangereux de parler décisivement sur des matières qui ne sont point de la foi comme si elles en étaient. Saint Augustin nous l'apprend dans le cinquième livre de ses *Confessions*. Lorsque je vois, dit-il, un chrétien qui ne sait pas les sentiments des philosophes touchant les cieux, les étoiles et les mouvements du soleil et de la lune, et qui prend une chose pour une autre, je le laisse dans ses opinions et dans ses doutes; car je ne

[1] *Opusc.* 9.

vois pas que l'ignorance où il est de la situation des corps et des différents arrangements de la matière lui puisse nuire, pourvu qu'il n'ait pas des sentiments indignes de vous, ô Seigneur! qui nous avez tous créés. Mais il se fait tort s'il se persuade que ces choses touchent la religion, et s'il est assez hardi pour assurer avec opiniâtreté ce qu'il ne sait point. Le même saint explique encore plus clairement sa pensée sur ce sujet, dans le premier livre de l'explication littérale de la Genèse, en ces termes : Un chrétien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choses comme si elles étaient de la sainte Écriture ; car un infidèle qui lui entendrait dire des extravagances qui n'auraient aucune apparence de vérité, ne pourrait pas s'empêcher d'en rire. Ainsi le chrétien n'en recevrait que de la confusion, et l'infidèle en serait mal édifié. Toutefois, ce qu'il y a de plus fâcheux dans ces rencontres n'est pas que l'on voie qu'un homme s'est trompé, mais c'est que les infidèles que nous tâchons de convertir s'imaginent faussement, et pour leur perte inévitable, que nos auteurs ont des sentiments aussi extravagants ; de sorte qu'ils les condamnent et les méprisent comme des ignorants. Il est donc, ce me semble, bien plus à propos de ne point assurer comme des dogmes de la foi des opinions communément reçues des philosophes, lesquelles ne sont point contraires à notre foi, quoiqu'on puisse se servir quelquefois de l'autorité des philosophes pour les faire recevoir. Il ne faut point aussi rejeter ces opinions comme étant contraires à notre foi, pour ne point donner ce sujet aux sages de ce monde de mépriser les vérités saintes de la religion chrétienne. »

La plupart des hommes sont si négligents et si déraisonnables, qu'ils ne font point de discernement entre la parole de Dieu et celle des hommes lorsqu'elles

sont jointes ensemble; de sorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impiété en les méprisant indifféremment. Il est encore bien facile de voir la cause de ces dernières erreurs et qu'elles dépendent de la liaison des idées expliquées dans le chapitre V; et il n'est pas nécessaire de s'arrêter à l'expliquer davantage.

IV. Il semble à propos de dire ici quelque chose des chimistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur temps à faire des expériences. Ce sont des gens qui cherchent la vérité, on suit ordinairement leurs opinions sans les examiner. Ainsi leurs erreurs sont d'autant plus dangereuses qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres; les expériences visibles et sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnements des hommes, et on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la physique tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvu qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires. On ne blâme donc point la philosophie expérimentale ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts.

Le premier est que, pour l'ordinaire, ce n'est point la lumière de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences : ce n'est que le hasard; ce qui fait qu'ils n'en deviennent guère plus éclairés ni plus savants après y avoir employé beaucoup de temps et de bien.

Le second est qu'ils s'arrêtent plutôt à des expériences curieuses et extraordinaires qu'à celles qui sont les plus communes. Cependant il est visible que les plus communes étant les plus simples, il faut s'y ar-

rêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui sont plus composées et qui dépendent d'un plus grand nombre de causes.

Le troisième est qu'ils cherchent avec ardeur et avec assez de soin les expériences qui apportent du profit et qui négligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit.

Le quatrièmeest qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du temps, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent, quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on en espère. Car il faut observer que tous les termes dont les physiciens se servent sont équivoques, et que le mot de vin, par exemple, signifie autant de choses différentes qu'il y a de différents terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder; de sorte qu'on peut même dire, en général, qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables; et qu'ainsi, quand un physicien dit : Pour faire telle expérience, prenez du vin, on ne sait que très-confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très-grande circonspection dans les expériences, et ne descendre point aux composées que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires.

Le cinquième est que d'une seule expérience ils en tirent trop de conséquences. Il faut, au contraire, presque toujours, plusieurs expériences pour bien conclure une seule chose, quoiqu'une seule expérience puisse aider à tirer plusieurs conclusions.

Enfin la plupart des physiciens et des chimistes ne considèrent que les effets particuliers de la nature : ils ne remontent jamais aux premières notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable qu'on ne peut connaître clairement et distinctement

les choses particulières de la physique si on ne possède bien ce qu'il y a de plus général et si on ne s'élève même jusqu'au métaphysique. Enfin ils manquent souvent de courage et de constance; ils se lassent à cause de la fatigue et de la dépense. Il y a encore beaucoup d'autres défauts dans les personnes dont nous venons de parler, mais on ne prétend pas tout dire.

Les causes des fautes qu'on a remarquées sont le peu d'application, les propriétés de l'imagination expliquées dans le chapitre V de la première partie de ce livre, et dans le chapitre II de celle-ci, et surtout de ce qu'on ne juge de la différence des corps et du changement qui leur arrive que par les sensations qu'on en a, selon ce qu'on a expliqué dans le premier livre.

TROISIÈME PARTIE.

DE LA COMMUNICATION CONTAGIEUSE DES IMAGINATIONS FORTES.

CHAPITRE PREMIER

I. De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination. — II. Deux causes principales qui augmentent cette disposition. — III. Ce que c'est qu'imagination forte. — IV. Qu'il y en a plusieurs sortes. Des fous et de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici. — V. Deux défauts considérables de ceux qui ont l'imagination forte. — VI. De la puissance qu'ils ont de persuader, et d'imposer.

Après avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts auxquels elle est sujette et comment notre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reste plus à parler dans ce second livre que de la communication contagieuse des imaginations fortes; je veux dire de la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

Les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses; elles dominent sur celles qui sont faibles; elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours et leur impriment leurs mêmes caractères. Ainsi ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse, étant tout à fait déraisonnables, il y a très-peu de causes plus générales

des erreurs des hommes que cette communication dangereuse de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion et comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut savoir que les hommes ont besoin les uns des autres, et qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps dont toutes les parties aient entre elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union, que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres. Mais parce que l'amour-propre pouvait peu à peu éteindre la charité et rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos, pour la conserver, que Dieu unît encore les hommes par des liens naturels qui subsistassent au défaut de la charité et qui intéressassent l'amour-propre.

I. Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes, pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugements qu'ils font et pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cerveau pour entrer dans nos sentiments et dans nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous, et de faire un même corps, il ressemble à ces pierres irrégulières, qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne les peut joindre avec les autres.

Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosi,
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi.

Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas

rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions et qui ont des sentiments contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout à fait sans raison; car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque manière que de ne pas entrer dans ses sentiments. S'il est triste, on ne doit pas se présenter devant lui avec un air gai et enjoué qui marque de la joie et qui en imprime les mouvements avec effort dans son imagination; parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable et le plus agréable; la tristesse même étant la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misère.

II. Tous les hommes ont donc une certaine disposition de cerveau, qui les porte naturellement à se composer de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent et qui l'augmentent. L'une est dans l'âme et l'autre dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur et pour l'élévation, pour obtenir dans l'esprit des autres une place honorable. Car c'est cette inclination qui nous excite secrètement à parler, à marcher, à nous habiller et à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes et même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes et bizarres qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits faibles et sur les cerveaux tendres et délicats.

III. J'entends par imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau qui le rend capable de vestiges et de traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement la capacité de l'âme, qu'elles l'empêchent d'apporter quelque attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

IV. Il y a deux sortes de personnes qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire et déréglée des esprits animaux, et les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont contraints par l'union naturelle qui est entre leurs idées et ces traces, de penser à des choses auxquelles les autres avec qui ils conversent ne pensent pas, ce qui les rend incapables de parler à propos et de répondre juste aux demandes qu'on leur fait.

Il y en a d'une infinité de sortes qui ne diffèrent que du plus et du moins, et l'on peut dire que tous ceux qui sont agités de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque dans le temps de leur émotion les esprits animaux impriment avec tant de force les traces et les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose.

Mais il faut remarquer que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'imagination des esprits même les plus faibles, et des cerveaux les plus mous et les plus délicats pour deux raisons principales. La première, parce que, ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien persuader; et la seconde, parce que, le déréglement de leur esprit étant tout à fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai néanmoins que les personnes passionnées nous passionnent, et qu'elles font dans notre imagination des impressions qui ressemblent à celles dont elles sont touchées; mais comme leur emportement est tout à fait visible, on résiste à ces impressions et l'on s'en défait d'ordinaire quelque temps après. Elles s'effacent d'elles-mêmes lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avait produites, c'est-à-dire lorsque ces emportés ne sont plus en notre présence, et que la vue sensible des traits que la passion formait sur leur visage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau, ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte et vigoureuse qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus faibles et les moins agissants.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses et recevoir des images très-distinctes et très-vives des objets les moins considérables; pourvu que l'âme demeure toujours la maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres et qu'elles s'effacent quand il lui plaît, c'est au contraire l'origine de la finesse et de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'âme, et que, sans attendre les ordres de la volonté, ces traces se forment par la disposition du cerveau et par l'action des objets et des esprits, il est visible que c'est une très-mauvaise qualité et une espèce de folie. Nous allons tâcher de faire connaître le caractère de ceux qui ont l'imagination de cette sorte.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est très-bornée; qu'il n'y a rien qui remplisse si fort sa capacité que les sensations de l'âme, et généralement toutes les perceptions des objets qui nous tou-

chent beaucoup, et que les traces profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations ou de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement. Car par là il est facile de reconnaître les véritables caractères de l'esprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un peu difficiles et embarrassées. Parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses en même temps. Or, dans les questions composées, il faut que l'esprit parcoure par un mouvement prompt et subit les idées de beaucoup de choses, et qu'il en reconnaisse d'une simple vue tous les rapports et toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sait par sa propre expérience qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quelque vérité dans le temps que l'on est agité de quelque passion, ou que l'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit. Ainsi ceux de qui nous parlons ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étendue d'esprit ni embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, et d'autant plus petit, que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables.

Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais d'une manière délicate et assez difficile à reconnaître. Le commun des hommes ne les estime pas visionnaires; il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore se souvenir de ce que nous avons dit dès le commencement de ce second livre, qu'à l'égard de ce qui se passe dans le cerveau, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, et que c'est la grandeur et la profondeur des traces qui font que l'âme sent les objets, qu'elle les juge comme présents et capables de la toucher, et enfin assez proches d'elle pour lui faire sentir du plaisir et de la douleur. Car lorsque les traces d'un objet sont petites, l'âme imagine seulement cet objet, elle ne juge pas qu'il soit présent et même elle ne le regarde pas comme fort grand et fort considérable. Mais à mesure que ces traces deviennent plus grandes et plus profondes, l'âme juge aussi que l'objet devient plus grand et plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous, et enfin qu'il est capable de nous toucher et de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans cet excès de folie de croire voir devant leurs yeux des objets qui sont absents : les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes, ils ne sont fous qu'à demi ; et s'ils l'étaient tout à fait, on n'aurait que faire de parler d'eux ici, puisque, tout le monde sentant leur égarement, on ne pourrait pas s'y laisser tromper. Ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement visionnaires d'imagination. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voient pas les choses comme elles sont; et qu'ils en voient souvent qui ne sont point; mais ceux dont je parle ici sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont, et qu'ils en imaginent même qui ne sont point. Cependant il est évident que les visionnaires des sens et les visionnaires d'imagination ne diffèrent entre eux que du plus ou du moins, et que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait

qu'on se doit représenter la maladie de l'esprit des derniers par comparaison à celle des premiers, laquelle est plus sensible et fait davantage d'impression sur l'esprit, puisque, dans des choses qui ne diffèrent que du plus et du moins, il faut toujours expliquer les moins sensibles par rapport aux plus sensibles.

Le second défaut de ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse, est donc d'être visionnaires d'imagination ou simplement visionnaires; car on appelle du terme de fous ceux qui sont visionnaires des sens. Voici donc les mauvaises qualités des esprits visionnaires.

Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres : ils relèvent les choses basses, ils agrandissent les petites, ils approchent les éloignées. Rien ne leur paraît tel qu'il est. Ils admirent tout, ils se récrient sur tout sans jugement et sans discernement. S'ils sont disposés à la crainte par leur complexion naturelle, je veux dire, si, les fibres de leur cerveau étant extrêmement délicates, leurs esprits animaux sont en petite quantité, sans force et sans agitation; de sorte qu'ils ne puissent communiquer au reste du corps les mouvements nécessaires; ils s'effraient à la moindre chose, et ils tremblent à la chute d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'esprits et de sang, ce qui est plus ordinaire, ils se repaissent de vaines espérances, et, s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtissent, comme l'on dit, des châteaux en Espagne avec beaucoup de satisfaction et de joie. Ils sont véhéments dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins et très-satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, et qu'ils s'érigent en auteurs; car il y a des auteurs de toute espèce visionnaires et autres; que d'extravagances, que d'emportements, que de mouvements irréguliers ! ils n'imi-

tent jamais la nature, tout est affecté, tout est forcé, tout est guindé. Ils ne vont que par bonds, ils ne marchent qu'en cadence; ce ne sont que figures et qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la piété, et s'y conduire par leur fantaisie, ils entrent entièrement dans l'esprit juif et pharisien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures et à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers. Ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux. Tout est de foi, tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi, et ce qui est essentiel; car assez souvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Évangile, la justice, la miséricorde et la foi, leur esprit étant occupé par des devoirs moins essentiels. Mais il y aurait trop de choses à dire. Il suffit, pour se persuader de leurs défauts, et pour en remarquer plusieurs autres, de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans les conversations ordinaires.

Les personnes d'une imagination forte et vigoureuse ont encore d'autres qualités qu'il est très-nécessaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de leurs défauts; il est très-juste maintenant de parler de leurs avantages. Ils en ont un entre autres qui regarde principalement notre sujet, parce que c'est par cet avantage qu'ils dominent sur les esprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées, et qu'ils leur communiquent toutes les fausses impressions dont ils sont touchés.

VI. Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force, et persuaden tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air et par l'impression se[illegible]ble [illegible] laforce des raisons. Car le ce[illegible] [illegible] forte, rece-

vant, comme l'on a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprits, qui dispose d'une manière prompte et vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. Ainsi, l'air de leur visage, le ton de leur voix, et le tour de leurs paroles, animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent et qui les regardent à se rendre attentifs, et à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite. Car, enfin, un homme qui est pénétré de ce qu'il dit, en pénètre ordinairement les autres, un passionné émeut toujours; et quoique sa rhétorique soit souvent irrégulière, elle ne laisse pas d'être très-persuasive, parce que l'air et la manière se font sentir, et agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts qui sont prononcés de sang-froid : à cause que ces discours ne flattent point leurs sens, et ne frappent point leur imagination.

Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher et de persuader, à cause qu'ils forment des images très-vives et très-sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres causes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que sur des sujets faciles, et qui sont de la portée des esprits du commun. Ils ne se servent que d'expressions et de termes qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujours très-fortes et très-touchantes. Ils ne traitent des matières grandes et difficiles que d'une manière vague et par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détail et sans s'attacher aux principes; soit parce qu'ils n'entendent pas ces matières, soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarrasser, et de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention.

Il est maintenant facile de juger que les choses que nous venons de dire, que les déréglements d'imagination sont extrêmement contagieux, et qu'ils se glissent et se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais ceux qui ont l'imagination forte, étant d'ordinaire ennemis de la raison et du bon sens à cause de la petitesse de leur esprit, et des visions auxquelles ils sont sujets ; on peut aussi reconnaître qu'il y a très-peu de causes plus générales de nos erreurs, que la communication contagieuse des déréglements et des maladies de l'imagination. Mais il faut encore prouver ces vérités par des exemples et des expériences connues de tout le monde.

CHAPITRE II

Exemples généraux de la force de l'imagination.

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination dans les enfants à l'égard de leurs pères, et encore plus dans les filles à l'égard de leurs mères ; dans les serviteurs à l'égard de leurs maîtres, et dans les servantes à l'égard de leurs maîtresses; dans les écoliers à l'égard de leurs précepteurs, dans les courtisans à l'égard des rois, et généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, pourvu toutefois que les pères, les maîtres et les autres supérieurs aient quelque force d'imagination, car sans cela il pourrait arriver que des enfants et des serviteurs ne reçussent aucune impression considérable de l'imagination faible de leurs pères ou de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition égale; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entre elles un certain respect qui dispose les esprits à recevoir sans examen les impressions des imaginations fortes. Enfin il se trouve de ces effets dans les supérieurs à l'égard de leurs inférieurs, et ceux-ci ont quelquefois une imagination si vive et si dominante qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres et de leurs supérieurs comme il leur plaît.

Il ne sera pas mal aisé de comprendre comment les

pères et les mères font des impressions très-fortes sur l'imagination de leurs enfants, si l'on considère que ces dispositions naturelles de notre cerveau qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons, et à entrer dans leurs sentiments et dans leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfants à l'égard de leurs parents que dans tous les autres hommes. L'on en peut donner plusieurs raisons. La première, c'est qu'ils sont de même sang. Car de même que les parents transmettent très-souvent dans leurs enfants des dispositions à certaines maladies héréditaires, telles que la goutte, la pierre, la folie, et généralement toutes celles qui ne leur sont point survenues par accident, ou qui n'ont point pour cause seule et unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fièvres et quelques autres : car il est visible que celles-ci ne se peuvent communiquer ; ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfants, et ils donnent à leur imagination un certain tour qui les rend tout à fait susceptibles des mêmes sentiments.

La seconde raison, c'est que d'ordinaire les enfants n'ont que très-peu de commerce avec le reste des hommes qui pourraient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, et rompre en quelque façon l'effort continuel de l'impression paternelle. Car de même qu'un homme qui n'est jamais sorti de son pays s'imagine ordinairement que les mœurs et les coutumes des étrangers sont tout à fait contraires à la raison parce qu'elles sont contraires à la coutune de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter ; ainsi un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s'imagine que les sentiments et les manières de ses parents sont la raison universelle : ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelque autre principe de raison



ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire, et il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impression des parents est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfants, elle agit même sur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle et fait les mêmes gestes que son père. Une fille de même s'habille comme sa mère, marche comme elle, parle comme elle ; si la mère grasseye, la fille grasseye ; si la mère a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin, les enfants imitent les parents en toute chose, jusque dans leurs défauts et dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs et dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parents, la dépendance des enfants, et l'amour mutuel des uns et des autres ; mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, et généralement à tous les inférieurs aussi bien qu'aux enfants. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de cour.

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paraît point par ce qui paraît ; de la grandeur, de la force, et de la capacité de l'esprit, qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignités et les richesses qui leur sont connues. On mesure souvent l'un par l'autre ; et la dépendance où l'on est des grands, le désir de participer à leur grandeur, et l'éclat sensible qui les environne, portent souvent les hommes à rendre à des hommes des honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car si Dieu donne aux princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infaillibilité ; mais une infaillibilité qui n'est point limitée dans quelques sujets ni dans quelques rencontres, et qui n'est point

attachée à quelques cérémonies. Les grands savent naturellement toutes choses ; ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connaissance. C'est ne savoir pas vivre que d'examiner ce qu'ils avancent : c'est perdre le respect que d'en douter. C'est se révolter, ou pour le moins, c'est se déclarer sot, extravagant et ridicule que de les condamner.

Mais lorsque les grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors simplement opiniâtreté, entêtement, rébellion, c'est encore ingratitude et perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions, c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes grâces ; ce qui fait que les gens de cour, et par une suite nécessaire presque tous les peuples, s'engagent sans délibérer dans tous les sentiments de leur souverain, jusque-là même que dans les vérités de la religion ils se rendent très-souvent à leur fantaisie et à leur caprice.

L'Angleterre et l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs princes. Les histoires de ces derniers temps en sont toutes remplies ; et l'on a vu quelquefois des personnes avancées en âge avoir changé quatre ou cinq fois de religion à cause des divers changements de leurs princes.

Les rois et même les reines ont dans l'Angleterre le *gouvernement de tous les états de leurs royaumes, soit ecclésiastiques ou civils, en toutes causes*. Ce sont eux qui approuvent les liturgies, les offices des fêtes et la manière dont on doit administrer et recevoir les sacrements. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point JÉSUS-CHRIST lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux selon l'ancienne coutume. En un mot, ils changent toutes choses dans leurs liturgies pour la conformer aux nouveaux articles

de leur foi, et ils ont aussi le droit de juger de ces articles avec leur parlement, comme le pape avec le concile, ainsi que l'on peut voir dans les statuts d'Angleterre et d'Irlande faits au commencement du règne de la reine Élisabeth. Enfin on peut dire que les rois d'Angleterre ont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets; parce que ces misérables peuples et ces enfants de la terre se souciant bien moins de la conservation de la foi que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les sentiments de leurs princes, pourvu que leur intérêt temporel n'y soit point contraire [1].

Les révolutions qui sont arrivées dans la religion en Suède et en Danemark, nous pourraient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres; mais toutes ces révolutions ont encore eu plusieurs autres causes très-considérables. Ces changements surprenants sont bien des preuves de la communication contagieuse de l'imagination, mais des preuves trop grandes et trop vastes. Elles étonnent et elles ébouissent plutôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands événements.

Si les courtisans et tous les autres hommes abandonnent souvent des vérités certaines, des vérités essentielles, des vérités qu'il est nécessaire de soutenir ou de se perdre pour une éternité; il est visible qu'ils ne se hasarderont pas de défendre des vérités abstraites, peu certaines et peu utiles. Si la religion du prince fait la religion de ses sujets, la raison du prince fera aussi la raison de ses sujets; et ainsi les sentiments du prince seront toujours à la mode : ses plaisirs, ses passions, ses jeux, ses paroles, ses habits, et généralement toutes

[1] Art. 17 de la *Religion de l'église anglic.*

ses actions seront à la mode; car le prince est lui-même comme la mode essentielle, et il ne se rencontre presque jamais qu'il fasse quelque chose qui ne devienne pas à la mode. Et comme toutes les irrégularités de la mode ne sont que des agréments et des beautés, il ne faut pas s'étonner si les princes agissent si fortement sur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre penche la tête, ses courtisans penchent la tête. Si Denis le tyran s'applique à la géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la géométrie devient aussitôt à la mode, et le palais de ce roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussière par le grand nombre de ceux qui tracent des figures. Mais, dès que Platon se met en colère contre lui, et que ce prince se dégoûte de l'étude, et s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussitôt de même. Il semble, continue cet auteur, qu'ils soient enchantés, et qu'une Circé les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la philosophie à l'inclination pour la débauche, et de l'horreur de la débauche à l'horreur de la philosophie[1]. C'est ainsi que les princes peuvent changer les vices en vertus et les vertus en vices, et qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science et l'érudition pour une basse pédanterie; la témérité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage; et l'impiété et le libertinage, pour force et pour liberté d'esprit.

Mais cela, aussi bien que tout ce que je viens de dire, suppose que ces princes aient l'imagination forte et vive : car s'ils avaient l'imagination faible et languissante, ils ne pourraient pas animer leurs discours, ni

[1] *Œuvres morales*. Comment on peut distinguer le flatteur de l'ami.

leur donner ce tour et cette force qui soumet et qui abat invinciblement les esprits faibles.

Si la force de l'imagination toute seule et sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenants, il n'y a rien de si bizarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade lorsqu'elle est soutenue par quelques raisons apparentes. En voici des preuves.

Un ancien auteur [1] rapporte qu'en Éthiopie les gens de cour se rendaient boiteux et difformes, qu'ils se coupaient quelques membres et qu'ils se donnaient même la mort, pour se rendre semblables à leurs princes. On avait honte de paraître avec deux yeux et de marcher droit à la suite d'un roi borgne et boiteux; de même qu'on n'oserait à présent paraître à la cour avec la fraise et la toque, ou avec des bottines blanches et des éperons dorés. Cette mode des Éthiopiens était fort bizarre et fort incommode, mais cependant c'était la mode. On la suivait avec joie, et on ne songeait pas tant à la peine qu'il fallait souffrir, qu'à l'honneur qu'on se faisait de paraître plein de générosité et d'affection pour son roi. Enfin, cette fausse raison d'amitié, soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume et en loi qui a été observée fort longtemps.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, et encore quelques autres aussi contraires au bon sens et à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne pour voir observer religieusement des lois et des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes et bizarres; il ne faut pas sortir de la

[1] Diodore de Sicile, Bibl. hist., l. 2.

France pour cela. Partout où il y a des hommes sensibles aux passions, et où l'imagination est maîtresse de la raison, il y a de la bizarrerie, et une bizarrerie incompréhensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hiver, et à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras, on devrait souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente ; ainsi, il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Éthiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se crève un œil ; mais que peut dire une dame chrétienne qui fait parade de ce que la pudeur naturelle et la religion l'obligent de cacher ? Que c'est la mode, et rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, malhonnête, indigne en toutes manières ; elle n'a point d'autre source qu'une manifeste corruption de la raison, et qu'une secrète corruption du cœur ; on ne la peut suivre sans scandale ; c'est prendre ouvertement le parti du déréglement de l'imagination contre la raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu ; en un mot, c'est violer les lois de la raison et les lois de l'Évangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode ; c'est-à-dire une loi plus sainte et plus inviolable que celle que Dieu avait écrite de sa main sur les tables de Moïse, et que celle qu'il grave avec son esprit dans le cœur des chrétiens.

En vérité, je ne sais si les Français ont tout à fait droit de se moquer des Éthiopiens et des Sauvages. Il est vrai que si on voyait pour la première fois un roi borgne et boiteux n'avoir à sa suite que des boiteux et des borgnes, on aurait peine à s'empêcher de rire. Mais avec le temps on n'en rirait plus, et l'on

admirerait peut-être davantage la grandeur de leur courage et de leur amitié, qu'on ne se raillerait de la faiblesse de leur esprit. Il n'est pas de même des modes de France. Leur bizarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente ; et si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot, elles portent le caractère d'un siècle encore plus corrompu, dans lequel rien n'est assez puissant pour modérer le déréglement de l'imagination.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour se doit aussi entendre de la plus grande partie des serviteurs à l'égard de leurs maîtres, des servantes à l'égard de leurs maîtresses et, pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, mais principalement des enfants à l'égard de leurs parents, parce que les enfants sont dans une indépendance toute particulière de leurs parents ; que leurs parents ont pour eux une amitié et une tendresse qui ne se rencontre pas dans les autres, et enfin parce que la raison porte les enfants à des soumissions et à des respects que la même raison ne règle pas toujours.

Il n'est pas absolument nécessaire, pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité sur eux et qu'ils dépendent de nous en quelque manière ; la seule force d'imagination suffit quelquefois pour cela. Il arrive souvent que des inconnus, qui n'ont aucune réputation, et pour lesquels nous ne sommes prévenus d'aucune estime, ont une telle force d'imagination, et par conséquent des expressions si vives et si touchantes, qu'ils nous persuadent sans que nous sachions ni pourquoi, ni même de quoi nous sommes persuadés. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus commun.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire qui parle vivement sans savoir ce qu'il dit, et qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent à croire fortement sans savoir ce qu'ils croient. Car la plupart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui les étourdit et les éblouit, et qui les pousse à juger par passion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confusément. On prie ceux qui liront cet ouvrage de penser à ceci, d'en remarquer des exemples dans les conversations où ils se trouveront, et de faire quelques réflexions sur ce qui se passe dans leur esprit en ces occasions. Cela leur sera beaucoup plus utile qu'ils ne peuvent se l'imaginer.

Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La première est un air de piété et de gravité; l'autre est un air de libertinage et de fierté. Car selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave et pieux, ou d'un air fier et libertin, agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres; mais il ne faut jamais se laisser persuader par les manières ni des uns ni des autres, mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement et modestement des sottises, et d'une manière dévote des impiétés et des blasphèmes. Il faut donc examiner si les esprits sont de Dieu selon le conseil de saint Jean, et ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les démons se transforment quelquefois en anges de lumière; et l'on trouve des personnes à qui l'air de piété est comme naturel, et par conséquent dont la réputation est d'ordinaire fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles,

et même de celle d'aimer Dieu et le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique et de quelque cérémonie pharisienne.

Mais les imaginations fortes desquelles il faut éviter avec soin l'impression et la contagion, sont certains esprits par le monde qui affectent la qualité d'esprits forts; ce qu'il ne leur est pas bien difficile d'acquérir. Car il n'y a maintenant qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'âme, ou se railler de quelque sentiment reçu dans l'Église, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, et un certain air libre et fier qui domine et qui dispose les imaginations faibles à se rendre à des paroles vives et spécieuses, mais qui ne signifient rien à desesprits attentifs. Ils sont tout à fait heureux en expressions, quoique très-malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air et des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons; il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, et communiquer ainsi leurs erreure et leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autreshommes.

CHAPITRE III

I. De la force de l'imagination de certains auteurs. — II. De Tertullien.

I. Une des plus grandes et des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains auteurs de persuader sans aucune raison. Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Sénèque, de Montaigne et de quelques autres, a tant de charmes et tant d'éclat, qu'il éblouit l'esprit de la plupart des gens, quoique ce ne soit qu'une faible peinture et comme l'ombre de l'imagination de ces auteurs. Leurs paroles, toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénètrent, elles dominent dans l'âme d'une manière si impérieuse, qu'elles se font obéir sans se faire entendre, et qu'on se rend à leurs ordres sans les savoir. On veut croire, mais on ne sait que croire; car lorsqu'on veut savoir ce qu'on veut croire, et qu'on s'approche pour ainsi dire de ces fantômes pour les reconnaître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil et tout leur éclat.

Quoique les livres des auteurs que je viens de nommer soient très-propres pour faire remarquer la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, et que je les propose pour exemple, je ne prétends pas toutefois les condamner en toutes choses. Je ne puis

pas m'empêcher d'avoir de l'estime pour certaines beautés qui s'y rencontrent, et de la déférence pour l'approbation universelle qu'ils ont eue pendant plusieurs siècles [1]. Je proteste enfin que j'ai beaucoup de respect pour quelques ouvrages de Tertullien, principalement pour son Apologie contre les Gentils, et pour son livre des Prescriptions contre les hérétiques, et pour quelques endroits des livres de Sénèque, quoique je n'aie pas beaucoup d'estime pour tout le livre de Montaigne.

II. Tertullien était à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination, que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter enfin qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, et qu'il n'eût presque toutes les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires. Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophétesses, est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets marquent sensiblement le déréglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures! combien de raisons, pompeuses et magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit!

A quoi sert, par exemple, à cet auteur, qui veut se justifier d'avoir pris le manteau de philosophe au lieu de la robe ordinaire, de dire que ce manteau avait autrefois été en usage dans la ville de Carthage? Est-il permis présentement de prendre la toque et la fraise, à cause que nos pères s'en sont servis? Et les femmes

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

peuvent-elles porter des vertugadins et des chaperons, si ce n'est, au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser pour aller en masque?

Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses et magnifiques des changements qui arrivent dans le monde, et que peuvent-elles contribuer à sa justification? La lune est différente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hiver et l'été; il arrive des débordements d'eaux qui noient des provinces entières; et des tremblements de terre qui les engloutissent; on a bâti de nouvelles villes; on a établi de nouvelles colonies; on a vu des inondations de peuples qui ont ravagé des pays entiers; enfin toute la nature est sujette au changement, donc il a eu raison de quitter la robe pour prendre le manteau! Quel rapport entre ce qu'il doit prouver, et entre tous ces changements et plusieurs autres qu'il recherche avec grand soin et qu'il décrit avec des expressions forcées, obscures et guindées[1]? Le paon se change à chaque pas qu'il fait, le serpent entrant dans quelque trou étroit sort de sa propre peau et se renouvelle; donc il a raison de changer d'habit! Peut-on de sang-froid et de sens rassis tirer de pareilles conclusions? et pourrait-on les voir tirer sans en rire, si cet auteur n'étourdissait et ne troublait l'esprit de ceux qui le lisent?

Presque tout le reste de ce petit livre *de Pallio* est plein de raisons aussi éloignées de son sujet que celles-ci, lesquelles certainement ne prouvent qu'en étourdissant lorsqu'on est capable de se laisser étourdir; mais il serait inutile de s'y arrêter davantage. Il suffit de dire ici que si la justesse de l'esprit, aussi bien que la clarté et la netteté dans le discours, doi-

[1] Ch. II et III *de Pallio*.

vent toujours paraître en tout ce qu'on écrit, puisqu'on ne doit écrire que pour faire connaître la vérité, il n'est pas possible d'excuser cet auteur, qui, au rapport même de Saumaise, le plus grand critique de nos jours, a fait tous ses efforts pour se rendre obscur, et qui a si bien réussi dans son dessein, que ce commentateur était prêt de jurer qu'il n'y avait personne qui l'entendît parfaitement [1]. Mais quand le génie de la nation, la fantaisie de la mode qui régnait en ce temps-là, et enfin la nature de la satire ou de la raillerie, seraient capables de justifier en quelque manière ce beau dessein de se rendre obscur et incompréhensible, tout cela ne pourrait excuser les méchantes raisons et l'égarement d'un auteur qui, dans plusieurs autres de ses ouvrages aussi bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'esprit, pourvu que ce soit quelque pensée extraordinaire et qu'il ait quelque expression hardie par laquelle il espère faire parade de la force ou, pour mieux dire, du déréglement de son imagination.

[1] Multos etiam vidi postquam bene æstuassent ut eum assequerentur, nihil præter sudorem et inanem animi fatigationem lucratos, ab ejus lectione discessisse. Sic qui scotinus haberi, viderique dignus qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeo quod voluit à semetipso impetravit, et efficere id quod optabat valuit, ut liquido jurare ausim neminem ad hoc tempus extitisse, qui possit jurare hunc libellum a capite ad calcem usque totum a se non minus bene intellectum quam lectum. *Salm. in epist. ded. Comm. in Tert.*

CHAPITRE IV

De l'imagination de Sénèque.

L'imagination de Sénèque n'est quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvements impétueux l'emportent souvent dans des pays qui lui sont inconnus, où néanmoins il marche avec la même assurance que s'il savait où il est et où il va. Pourvu qu'il fasse de grands pas, des pas figurés, et dans une juste cadence, il s'imagine qu'il avance beaucoup; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours où ils ont commencé.

Il faut bien distinguer la force et la beauté des paroles, de la force et de l'évidence des raisons. Il y a sans doute beaucoup de force et quelque beauté dans les paroles de Sénèque, mais il y a très-peu de force et d'évidence dans ses raisons. Il donne par la force de son imagination un certain tour à ses paroles, qui touche, qui agite et qui persuade par impression; mais il ne leur donne pas cette netteté et cette lumière pure qui éclaire et qui persuade par évidence. Il convainc parce qu'il émeut et parce qu'il plaît; mais je ne crois pas qu'il lui arrive de persuader ceux qui le peuvent lire de sang-froid, qui prennent garde à la surprise, et qui ont coutume de ne se rendre qu'à la clarté et à l'évidence des raisons. En un mot, pourvu qu'il parle et qu'il parle bien, il se met peu en peine

de ce qu'il dit, comme si on pouvait bien parler sans savoir ce qu'on dit; et ainsi il persuade sans que l'on sache souvent ni de quoi ni comment on est persuadé, comme si on devait jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement, et sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son sage, mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel : ce n'est que du fard et que du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient et qui ne connaissent pas la nature. Caton était un homme sujet à la misère des hommes; il n'était point invulnérable, c'est une idée; ceux qui le frappaient le blessaient. Il n'avait ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers, que les flots ne peuvent ébranler, comme Sénèque le prétend. En un mot, il n'était point insensible; et le même Sénèque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, et qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit.

Mais quoi donc, n'accordera-t-il pas que son sage peut devenir misérable, puisqu'il accorde qu'il n'est pas insensible à la douleur? Non, sans doute, la douleur ne touche pas son sage; la crainte de la douleur ne l'inquiète pas : son sage est au-dessus de la fortune et de la malice des hommes: ils ne sont pas capables de l'inquiéter.

Il n'y a point de murailles et de tours dans les plus fortes places que les béliers et les autres machines ne fassent trembler et ne renversent avec le temps, mais il n'y a point de machines assez puissantes pour ébranler l'esprit de son sage. Ne lui comparez pas les murs de Babylone, qu'Alexandre a forcés; ni ceux de

Carthage et de Numance, qu'un même bras a renversés; ni enfin le Capitole et la citadelle, qui gardent encore à présent des marques que les ennemis s'en sont rendus les maîtres. Les flèches que l'on tire contre le soleil ne montent pas jusqu'à lui. Les sacriléges que l'on commet lorsque l'on renverse les temples et qu'on en brise les images ne nuisent pas à la divinité. Les dieux mêmes peuvent être accablés sous les ruines de leurs temples, mais son sage n'en sera pas accablé; ou plutôt, s'il en est accablé, il n'est pas possible qu'il en soit blessé.

Mais ne croyez pas, dit Sénèque, que ce sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever sottement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas une grande idée sans réalité et sans vérité; peut-être même que Caton passe cette idée.

Mais il me semble, continue-t-il, que je vois que votre esprit s'agite et s'échauffe. Vous voulez dire peut-être que c'est se rendre méprisable que de promettre des choses qu'on ne peut ni croire ni espérer, et que les stoïciens ne font que changer le nom des choses afin de dire les mêmes vérités d'une manière plus grande et plus magnifique. Mais vous vous trompez; je ne prétends pas élever le sage par ces paroles magnifiques et spécieuses, je prétends seulement qu'il est dans un lieu inaccessible et dans lequel on ne peut le blesser.

Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Sénèque emporte sa faible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs misères et leurs faiblesses puissent tomber dans des sentiments si fiers et si vains? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader que sa douleur ne le touche et ne le blesse pas? et Caton, tout sage et tout fort qu'il était, pouvait-il souffrir sans quelque inquiétude ou

au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille et qui le maltraite de coups, mais les piqûres d'une simple mouche? Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves?

Celui qui blesse, dit-il, doit être plus fort que celui qui est blessé. Le vice n'est pas plus fort que la vertu, donc le sage ne peut être blessé; car il n'y a qu'à répondre, ou que tous les hommes sont pécheurs, et par conséquent dignes de la misère qu'ils souffrent, ce que la religion nous apprend, ou que, si le vice n'est pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force que les gens de bien, comme l'expérience nous le fait connaître.

Épicure avait raison de dire que « les offenses étaient supportables à un homme sage. » Mais Sénèque a tort de dire que « les sages ne peuvent pas même être offensés [1]. » La vertu des stoïques ne pouvait pas les rendre invulnérables, puisque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne soit misérable et digne de compassion dans le temps qu'on souffre quelque mal. Saint Paul et les premiers chrétiens avaient plus de vertu que Caton et les stoïciens. Ils avouaient néanmoins qu'ils étaient misérables par les peines qu'ils enduraient, quoiqu'ils fussent heureux dans l'espérance d'une récompense éternelle. *Si tantum in hac vita sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit saint Paul.

Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner

[1] Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti; nos, injurias non esse. C. 15.

par sa grâce une véritable et solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire jouir d'un bonheur solide et véritable; mais il ne le promet et ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'espérer de sa justice, comme la récompense des misères qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix et de ce repos que rien ne peut troubler. La grâce même de Jésus-Christ ne nous donne pas une force invincible; elle nous laisse d'ordinaire sentir notre propre faiblesse, pour nous faire connaître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser, et pour nous faire souffrir avec une patience humble et modeste toutes les injures que nous recevons, et non pas avec une patience fière et orgueilleuse, semblable à la constance du superbe Caton.

Lorsqu'on frappa Caton [1] au visage, il ne se fâcha point, il ne se vengea point, il ne pardonna point aussi; mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure. Il voulait qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avaient frappé. Sa patience n'était qu'orgueil et que fierté. Elle était choquante et injurieuse pour ceux qui l'avaient maltraité; et Caton marquait, par cette patience de stoïque, qu'il regardait ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colère. C'est ce mépris de ses ennemis et cette grande estime de soi-même que Sénèque appelle grandeur de courage. *Majori animo,* dit-il parlant de l'injure qu'on fit à Caton, *non agnovit quam ignovisset.* Quel excès de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, et de séparer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté insupportable! Mais que ces excès flattent agréablement la vanité de l'homme qui

[1] *Sénèque*, ch. XIV du même liv.

ne veut jamais s'abaisser; et qu'il est dangereux principalement à des chrétiens de s'instruire de la morale dans un auteur aussi peu judicieux que Sénèque, mais dont l'imagination est si forte, si vive et si impérieuse qu'elle éblouit, qu'elle étourdit et qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit et beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte la concupiscence de l'orgueil!

Que les chrétiens apprennent plutôt de leur maître que des impies sont capables de les blesser, et que les gens de bien sont quelquefois assujettis à ces impies par l'ordre de la Providence. Lorsqu'un des officiers du grand-prêtre donna un soufflet à Jésus-Christ, ce sage des chrétiens, infiniment sage, et même aussi puissant qu'il est sage, confesse que ce valet a été capable de le blesser. Il ne se fâche pas, il ne se venge pas comme Caton; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé. Il pouvait se venger et perdre ses ennemis; mais il souffre avec une patience humble et modeste qui n'est injurieuse à personne ni même à ce valet qui l'avait offensé. Caton au contraire ne pouvant ou n'osant tirer de vengeance réelle de l'offense qu'il avait reçue, tâche d'en tirer une imaginaire et qui flatte sa vanité et son orgueil. Il s'élève en esprit jusque dans les nues; il voit de là les hommes d'ici-bas petits comme des mouches, et il les méprise comme des insectes incapables de l'avoir offensé et indignes de sa colère. Cette vision est une pensée digne du sage Caton. C'est elle qui lui donne cette grandeur d'âme et cette fermeté de courage qui le rend semblable aux dieux. C'est elle qui le rend invulnérable, puisque c'est elle qui le met au-dessus de toute la force et de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton! tu t'imagines que ta vertu t'élève au-dessus de toutes choses ; ta sagesse n'est que folie et ta grandeur qu'abomination de-

vant Dieu [1], quoi qu'en pensent les sages du monde.

Il y a des visionnaires de plusieurs espèces : les uns s'imaginent qu'ils sont transformés en coqs et en poules ; d'autres croient qu'ils sont devenus rois ou empereurs ; d'autres enfin se persuadent qu'ils sont indépendants et comme des Dieux. Mais si les hommes regardent toujours comme des fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou rois, ils ne pensent pas toujours que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendants et égaux à Dieu soient véritablement visionnaires. La raison en est que, pour être estimé fou, il ne suffit pas d'avoir de folles pensées, il faut, outre cela, que les autres hommes prennent les pensées que l'on a pour des visions et pour des folies. Car les fous ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi les fous qui leur ressemblent, mais seulement parmi les hommes raisonnables, de même que les sages ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi des fous. Les hommes reconnaissent donc pour fous ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou rois, parce que tous les hommes ont raison de ne pas croire qu'on puisse si facilement devenir coq ou roi. Mais ce n'est pas aujourd'hui que les hommes croient pouvoir devenir comme des dieux ; ils l'ont cru de tout temps et peut-être plus qu'ils ne le croient aujourd'hui. La vanité leur a toujours rendu cette pensée assez vraisemblable. Ils la tiennent de leurs premiers parents ; car sans doute nos premiers parents étaient dans ce sentiment lorsqu'ils obéirent au démon qui les tenta par la promesse qu'il leur fit qu'ils deviendraient semblables à Dieu : *Eritis sicut dii.* Les intelligences même les plus pures et les plus éclairées ont été si fort aveuglées par leur propre orgueil

[1] Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum. — Quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum. *Luc.* 16.

qu'ils ont cru pouvoir devenir indépendants et qu'ils ont même formé le dessein de monter sur le trône de Dieu. Ainsi il ne faut point s'étonner si les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumière des anges s'abandonnent aux mouvements de leur vanité qui les aveugle et qui les séduit.

Si la tentation pour la grandeur et l'indépendance est la plus forte de toutes, c'est qu'elle nous paraît, comme à nos premiers parents, assez conforme à notre raison aussi bien qu'à notre inclination, à cause que nous ne sentons pas toujours toute notre dépendance. Si le serpent eût menacé nos premiers parents en leur disant : Si vous mangez du fruit dont Dieu vous a défendu de manger, vous serez transformés, vous en coq et vous en poule, on ne craint point d'assurer qu'ils se fussent raillés d'une tentation si grossière; car nous nous en raillerions nous-mêmes. Mais le démon, jugeant des autres par lui-même, savait bien que le désir de l'indépendance était le faible par où il les fallait prendre.

La seconde raison qui fait qu'on regarde comme fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou rois, et qu'on n'a pas la même pensée de ceux qui assurent que personne ne les peut blesser parce qu'ils sont au-dessus de la douleur; c'est qu'il est visible que les hypocondriaques se trompent, et qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour avoir des preuves sensibles de leur égarement. Mais lorsque Caton assure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point blessé, et qu'il est au-dessus de toutes les injures qu'on lui peut faire, il l'assure, ou il peut l'assurer avec tant de fierté et de gravité qu'on ne peut reconnaître s'il est effectivement tel au dedans qu'il paraît être au dehors. On est même porté à croire que son âme n'est point ébranlée à cause que son corps demeure immobile, parce que l'air ex-

térieur de notre corps est une marque naturelle de ce qui se passe dans le fond de notre âme. Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables, parce que cette assurance avec laquelle il parle est une preuve qui touche les sens, et qui par conséquent est très-forte et très-persuasive pour la plupart des hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les stoïciens comme des visionnaires ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur cœur, et que l'air de leur visage est une preuve sensible qui impose facilement, outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur et de cette indépendance dont ils se vantent.

Tout cela fait voir qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuses et qui se communiquent aussi facilement que celles dont les livres de Sénèque sont remplis, parce que ces erreurs sont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, et semblables à celle dans laquelle le démon engagea nos premiers parents. Elles sont revêtues dans ces livres d'ornements pompeux et magnifiques qui leur ouvrent le passage dans la plupart des esprits. Elles y entrent, elles s'en emparent, elles les étourdissent et les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement superbe, d'un aveuglement éblouissant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, et non pas d'un aveuglement humiliant et plein de ténèbres qui fait sentir qu'on est aveugle et qui le fait reconnaître aux autres. Quand on est frappé de cet aveuglement d'orgueil on se met au mombre des beaux esprits et des esprits forts. Les autres mêmes nous y mettent et nous admirent. Ainsi, il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement, parce que la

veritables explications des Centuries de Nostradamus ne feront jamais passer Nostradamus pour un prophète; et l'on ne peut pas dire que ceux qui se servent de ces auteurs les approuvent, ou qu'ils aient pour eux une estime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Sénèque en rapportant un grand nombre de passages de cet auteur qui ne contiennent que des vérités solides et conformes à l'Évangile; je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a aussi dans l'Alcoran et dans les autres méchants livres. On aurait tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui se sont servis de Sénèque; parce qu'on peut quelquefois se servir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvue que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit: c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie, par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps, et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante qu'il est impossible par nous-mêmes de nous en détacher. Il est impossible qu'on pique notre corps sans que l'on nous pique et que l'on nous blesse nous-mêmes, parce que dans l'état où nous sommes cette correspondance de nous avec le corps qui est à nous est absolument nécessaire. De même, il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise sans que nous en sentions du chagrin; parce que Dieu nous ayant faits pour être en société avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle

gens que d'un consentement de personnes savantes et bien sensées [1].

Il est inutile de combattre par des écrits publics des erreurs grossières, parce qu'elles ne sont point contagieuses. Il est ridicule d'avertir les hommes que les hypocondriaques se trompent, ils le savent assez. Mais si ceux dont ils font beaucoup d'estime se trompent, il est toujours utile de les en avertir, de peur qu'ils ne suivent leurs erreurs. Or il est visible que l'esprit de Sénèque est un esprit d'orgueil et de vanité. Ainsi, puisque l'orgueil, selon l'Écriture, est la source du péché, *Initium peccati superbia,* l'esprit de Sénèque ne peut être l'esprit de l'Évangile, ni sa morale s'allier avec la morale de Jésus-Christ, laquelle seule est solide et véritable.

Il est vrai que toutes les pensées de Sénèque ne sont pas fausses ni dangereuses. Cet auteur se peut lire avec profit par ceux qui ont l'esprit juste et qui savent le fond de la morale chrétienne. De grands hommes s'en sont servis utilement, et je n'ai garde de condamner ceux qui, pour s'accommoder à la faiblesse des autres hommes qui avaient trop d'estime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet auteur des preuves pour défendre la morale de Jésus-Christ, et pour combattre ainsi les ennemis de l'Évangile par leurs propres armes.

Il y a de bonnes choses dans l'Alcoran, et l'on trouve des prophéties véritables dans les Centuries de Nostradamus; on se sert de l'Alcoran pour combattre la religion des Turcs, et l'on peut se servir des Prophéties de Nostradamus pour convaincre quelques esprits bizarres et visionnaires. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran ne fait pas que l'Alcoran soit un bon livre, et quelques

[1] Si aliqua contempsisset, etc., consensu potius eruditorum quam puerorum amore comprobaretur. *Quintilien*, l. X, ch. 1.

veritables explications des Centuries de Nostradamus ne feront jamais passer Nostradamus pour un prophète; et l'on ne peut pas dire que ceux qui se servent de ces auteurs les approuvent, ou qu'ils aient pour eux une estime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Sénèque en rapportant un grand nombre de passages de cet auteur qui ne contiennent que des vérités solides et conformes à l'Évangile; je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a aussi dans l'Alcoran et dans les autres méchants livres. On aurait tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui se sont servis de Sénèque; parce qu'on peut quelquefois se servir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvue que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit: c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, à notre prince, à notre patrie, par des liens que nous ne pouvons rompre, et que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps, et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante qu'il est impossible par nous-mêmes de nous en détacher. Il est impossible qu'on pique notre corps sans que l'on nous pique et que l'on nous blesse nous-mêmes, parce que dans l'état où nous sommes cette correspondance de nous avec le corps qui est à nous est absolument nécessaire. De même, il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise sans que nous en sentions du chagrin; parce que Dieu nous ayant faits pour être en société avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle

nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes. Il est chimérique de dire que la douleur ne nous blesse pas, et que les paroles de mépris ne sont pas capables de nous offenser, parce qu'on est au-dessus de tout cela. On n'est jamais au-dessus de la nature, si ce n'est par la grâce ; et jamais stoïque ne méprisa la gloire et l'estime des hommes par les seules forces de son esprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs passions par des passions contraires, ils peuvent vaincre la peur ou la douleur par vanité ; je veux dire seulement qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas se plaindre lorsque, se sentant en vue à bien du monde, le désir de la gloire les soutient et arrête dans leur corps les mouvements qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette sorte ; mais ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de la servitude ; c'est peut-être changer de maître pour quelque temps, ou plutôt c'est étendre son esclavage ; c'est devenir sage, heureux et libre seulement en apparence, et souffrir en effet une dure et cruelle servitude. On peut résister à l'union naturelle que l'on a avec son corps par l'union que l'on a avec les hommes, parce qu'on peut résister à la nature par les forces de la nature ; on peut résister à Dieu par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut résister par les forces de son esprit ; on ne peut entièrement vaincre la nature que par la grâce, parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, vaincre Dieu que par un secours particulier de Dieu.

Ainsi cette division magnifique de toutes les choses qui ne dépendent point de nous, et desquelles nous ne devons point dépendre, est une division qui semble conforme à la raison, mais qui n'est point conforme à l'état déréglé auquel le péché nous a réduits. Nous sommes unis à toutes les créatures par l'ordre de Dieu, et nous en dépendons absolument par le désordre du pé-

ché. De sorte que, ne pouvant être heureux lorsque nous sommes dans la douleur et dans l'inquiétude, nous ne devons point espérer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point de toutes les choses desquelles nous sommes naturellement esclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive et par une forte espérance qui nous fasse jouir par avance des biens futurs ; et nous ne pouvons vivre selon les règles de la vertu, et vaincre la nature si nous ne sommes soutenus par la grâce que Jésus-Christ nous a méritée.

CHAPITRE V

Du livre de Montaigne.

Les essais de Montaigne nous peuvent aussi servir de preuve de la force que les imaginations ont les unes sur les autres, car cet auteur a un certain air libre, il donne un tour si naturel et si vif à ses pensées, qu'il est malaisé de le lire sans se laisser préoccuper. La négligence qu'il affecte lui sied assez bien et le rend aimable à la plupart du monde sans le faire mépriser; et sa fierté est une certaine fierté d'honnête homme, si cela se peut dire ainsi, qui le fait respecter sans le faire haïr. L'air du monde et l'air cavalier soutenus par quelque érudition font un effet si prodigieux sur l'esprit, qu'on l'admire souvent et qu'on se rend presque toujours à ce qu'il décide sans oser l'examiner, et quelquefois même sans l'entendre. Ce ne sont nullement ses raisons qui persuadent; il n'en apporte presque jamais des choses qu'il avance, ou pour le moins il n'en apporte presque jamais qui aient quelque solidité. En effet il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnements, et il n'a point d'ordre pour faire les réductions de ses principes. Un trait d'histoire ne prouve pas; un petit conte ne démontre pas; deux vers d'Horace, un apophthegme de Cléomènes ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables; cependant des Essais ne sont qu'un tissu de traits d'his-

toire, de petits contes, de bons mots, de distiques et d'apophthegmes.

Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montaigne dans ses Essais comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit, qui tâche de plaire et qui ne pense point à enseigner ; et si ceux qui le lisent ne faisaient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montaigne ne serait pas un si méchant livre pour eux. Mais il est presque impossible de ne pas aimer ce qui plaît et de ne pas se nourrir des viandes qui flattent le goût, L'esprit ne peut se plaire dans la lecture d'un auteur sans en prendre les sentiments, ou tout au moins sans en recevoir quelque teinture, laquelle se mêlant avec ses idées les rend confuses et obscures.

Il n'est pas seulement dangereux de lire Montaigne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentiments; mais encore parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense: car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions ; la manière d'écrire de cet auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible.

Il serait assez utile de prouver cela dans le détail, et généralement que tous les divers styles ne nous plaisent ordinairement qu'à cause de la corruption secrète de notre cœur; mais ce n'en est pas ici le lieu, et cela nous mènerait trop loin. Toutefois, si l'on veut faire réflexion sur la liaison des idées et des passions dont j'ai parlé auparavant [1], et sur ce qui se passe en soi-même dans le temps qu'on lit quelque pièce bien écrite, on pourra reconnaître en quelque façon que

[1] Ch. dernier de la première partie de ce livre.

si nous aimons le genre sublime, l'air noble et libre de certains auteurs, c'est que nous avons de la vanité et que nous aimons la grandeur et l'indépendance, et que ce goût que nous trouvons dans la délicatesse des discours efféminés n'a point d'autre source qu'une secrète inclination pour la mollesse et pour la volupté; en un mot, que c'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens, et non par l'intelligence de la vérité, qui fait que certains auteurs nous charment et nous enlèvent comme malgré nous. Mais revenons à Montaigne.

Il me semble que ses plus grands admirateurs le louent d'un certain caractère d'auteur judicieux et éloigné du pédantisme, et d'avoir parfaitement connu la nature et les faiblesses de l'esprit humain. Si je montre donc que Montaigne, tout cavalier qu'il est, ne laisse pas d'être aussi pédant que beaucoup d'autres, et qu'il n'a eu qu'une connaissance très-médiocre de l'esprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus n'auront pas été persuadés par des raisons évidentes, mais qu'ils auront été seulement gagnés par la force de son imagination.

Ce terme *pédant* est fort équivoque, mais l'usage, ce me semble, et même la raison veulent que l'on appelle pédants ceux qui pour faire parade de leur fausse science citent à tort et à travers toutes sortes d'auteurs, qui parlent simplement pour parler et pour se faire admirer des sots, qui amassent sans jugement et sans discernement des apophthegmes et des traits d'histoire pour prouver ou pour faire semblant de prouver des choses qui ne se peuvent prouver que par des raisons.

Pédant est opposé à raisonnable, et ce qui rend les pédants odieux aux personnes d'esprit c'est que les pédants ne sont pas raisonnables; car, les personnes

d'esprit aimant naturellement à raisonner, ils ne peuvent souffrir la conversation de ceux qui ne raisonnent point. Les pédantsne peuventpas raisonner parce qu'ils ont l'esprit petit ou d'ailleurs rempli d'une fausse érudition; et ils ne veulent pas raisonner, parce qu'ils voient que certaines gens les respectent et les admirent davantage lorsqu'ils citent quelque auteur inconnu et quelque sentence d'un ancien que lorsqu'ils prétendent raisonner. Ainsi leur vanité se satisfaisant dans la vue du respect qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les sciences extraordinaires qui attirent l'admiration du commun des hommes.

Les pédants sont donc vains et fiers, de grande mémoire et de peu de jugement, heureux et forts en citations, malheureux et faibles en raisons, d'une imagination vigoureuse et spacieuse, mais volage et déréglée, et qui ne peut se contenir dans quelque justesse.

Il ne sera pas maintenant fort difficile de prouver que Montaigne était aussi pédant que plusieurs autres selon cette motion du mot de pédant, qui semble la plus conforme à la raison et à l'usage; car je ne parle pas ici de pédant à longue robe, la robe ne peut pas faire le pédant. Montaigne, qui a tant d'aversion pour la pédanterie, pouvait bien ne porter jamais robe longue, mais il ne pouvait pas de même se défaire de ses propres défauts. Il a bien travaillé à se faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à se faire l'esprit juste, ou pour le moins il n'y a pas réussi. Ainsi il s'est plutôt fait un pédant à la cavalière et d'une espèce toute singulière, qu'il ne s'est rendu raisonnable, judicieux et honnête homme.

Le livre Montaigne contient des preuves si évidentes de la vanité et de la fierté de son auteur, qu'il paraît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer; car il faut être bien plein de soi-même pour s'i-

maginer comme lui, que le monde veuille bien lire un assez gros livre pour avoir quelque connaissance de nos humeurs. Il fallait nécessairement qu'il se séparât du commun et qu'il se regardât comme un homme tout à fait extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui les veulent adorer vers celui-là seul qui mérite d'être adoré; et la religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit et le cœur de l'homme qui n'est fait que pour Dieu s'occupe de nous et s'arrête à nous admirer et à nous aimer. Lorsque saint Jean se prosterna devant l'ange du Seigneur [1], cet ange lui défendit de l'adorer: *Je suis serviteur*, lui dit-il, *comme vous et comme vos frères ; adorez Dieu*[2]. Il n'y a que les démons et ceux qui participent à l'orgueil des démons qui se plaisent d'être adorés; et c'est vouloir être adoré non pas d'une adoration extérieure et apparente, mais d'une adoration intérieure et véritable que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous : c'est vouloir être adoré comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit et en vérité.

Montaigne n'a fait son livre que pour se peindre et pour représenter ses humeurs et ses inclinations. Il l'avoue lui-même dans l'avertissement au lecteur, inséré dans toutes les éditions : *C'est moi que je peins*, dit-il, *je suis moi-même la matière de mon livre.* Et cela paraît assez en le lisant; car il y a très-peu de chapitres dans lesquels il ne fasse quelque digression pour parler de lui, et il y a même des chapitres entiers dans lesquels il ne parle que de lui. Mais s'il a composé son livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer afin qu'on le lût. Il a

[1] *Apoc.* 19, 20.
[2] Conservus tuus suum, etc.; Deum adora.

donc voulu que les hommes le regardassent et s'occupassent de lui, quoiqu'il dise que *ce n'est pas raison qu'on emploie son loisir en un sujet si frivole et si vain.* Ces paroles ne font que le condamner; car s'il eût cru que ce n'était pas *raison* qu'on employât le temps à lire son livre, il eût agi lui-même contre le sens commun en le faisant imprimer. Ainsi on est obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il pensait, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devait.

C'est encore une plaisante excuse de sa vanité de dire qu'il n'a écrit *que pour ses parents et amis;* car si cela eût été ainsi, pourquoi en eût-il fait faire trois impressions? Une seule ne suffisait-elle pas pour ses parents et pour ses amis? D'où vient encore qu'il a augmenté son livre dans les dernières impressions qu'il en a fait faire, et qu'il n'en a jamais rien retranché, si ce n'est que la fortune secondait ses intentions? *J'ajoute,* dit-il, *mais je ne corrige pas parce que celui qui a hypothéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il dise s'il peut mieux ailleurs, et ne corrompe la besogne qu'il a vendue. De telles gens il ne faudrait rien acheter qu'après leur mort, qu'ils y pensent bien avant que de se produire. Qui les hâte? mon livre est toujours un,* etc. [1]. Il a donc voulu se produire et hypothéquer au monde son ouvrage aussi bien qu'à ses parents et à ses amis. Mais sa vanité serait toujours assez criminelle quand il n'aurait tourné et arrêté l'esprit et le cœur que de ses parents et de ses amis vers son portrait autant de temps qu'il en faut pour lire son livre.

Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie ou plutôt une espèce de folie que de se louer à tous moments comme fait Montaigne : car ce n'est pas seulement pécher contre l'humilité chrétienne, mais c'est encore choquer la raison.

[1] Ch. 9, l. III.

Les hommes sont faits pour vivre ensemble et pour former des corps et des sociétés civiles. Mais il faut remarquer que tous les particuliers qui composent les sociétés ne veulent pas qu'on les regarde comme la dernière partie du corps duquel ils sont. Ainsi, ceux qui se louent se mettant au-dessus des autres, les regardant comme les dernières parties de leur société, et se considérant eux-mêmes comme les principales et les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde au lieu de se faire aimer et de se faire estimer.

C'est donc une vanité et une vanité indiscrète et ridicule à Montaigne de parler avantageusement de lui-même à tous moments, mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet auteur de décrire ses défauts; car si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guère que les défauts dont on fait gloire dans le monde à cause de la corruption du siècle; qu'il s'attribue volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort ou lui donner l'air cavalier; et afin que par cette franchise simulée de la confession de ses désordres on le croit plus volontiers lorsqu'il parle à son avantage. Il a raison de dire que *se priser et se mépriser naissent souvent de pareil air d'arrogance*[1]. C'est toujours une marque certaine que l'on est plein de soi-même; et Montaigne me paraît encore plus fier et plus vain quand il se blâme que lorsqu'il se loue, parce que c'est un orgueil insupportable que de tirer vanité de ses défauts au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme qui cache ses crimes avec honte qu'un autre qui les publie avec effronterie, et il me semble qu'on doit avoir quelque horreur de la manière cavalière et peu chrétienne dont Montaigne représente ses défauts. Mais examinons les autres qualités de son esprit.

[1] Liv. III, ch. XIII.

Si nous croyons Montaigne sur sa parole, nous nous persuaderons que c'était un homme *de nulle retention;* qu'il n'avait *point de gardoire; la mémoire lui manquait du tout* [1], mais qu'il ne manquait pas de sens et de jugement. Cependant, si nous en croyons le portrait même qu'il a fait de son esprit, je veux dire son propre livre, nous ne serons pas tout à fait de son sentiment. *Je ne sçaurais recevoir une charge sans tablettes,* dit-il, *et quand j'ai un propos à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile et misérable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire; autrement je n'aurais ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vînt faire un mauvais tour* [2]. Un homme qui peut bien apprendre mot à mot des discours de longue haleine, pour avoir quelque façon et quelque assurance, manque-t-il plutôt de mémoire que de jugement? Et peut-on croire Montaigne, lorsqu'il dit de lui : *Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges ou de leurs pays. Car il m'est très-mal aisé de retenir des noms; et si je durais à vivre longtemps, je ne crois pas que je n'oubliasse mon nom propre* [3]. Un simple gentilhomme, qui peut retenir par cœur et mot à mot avec assurance des discours de *longue haleine,* a-t-il un si grand nombre d'officiers qu'il n'en puisse retenir les noms? Un homme *qui est né et nourri aux champs, et parmi le labourage, qui a des affaires et un ménage en mains,* et qui dit *que de mettre à non chaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus près l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de son dogme* [4], peut-il oublier les noms français des domestiques? Peut-il *ignorer*, comme il dit, *la plupart de nos*

[1] Liv. II, ch. x.
[2] Liv. I, ch. xxiv.
[3] Liv. II, ch. xvii.
[4] Liv. XII, ch. xvii.

monnoyes, la différence d'un grain à l'autre en la terre et au grenier, si elle n'est pas trop apparente, les plus grossiers principes de l'agriculture et que les enfants savent, de quoi sert le levain à faire du pain, et ce que c'est que de faire cuver du vin [1], *et* cependant avoir *l'esprit plein* de noms des anciens philosophes et de leurs principes, *des idées de Platon, des atomes d'Epicure, du plein et du vuide de Leucippus et de Democritus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogenes, des nombres et de la symmétrie de Pythagoras, de l'infini de Parmenides, de l'un de Museus, de l'eau et du feu d'Apollodorus, des parties similaires d'Anaxagoras, de la discorde et de l'amitié d'Empedocles, du feu d'Héraclite*, etc. [2]? Un homme qui dans trois ou quatre pages de son livre rapporte plus de cinquante noms d'auteurs différents avec leurs opinions; qui a rempli tout son ouvrage de traits d'histoire, et d'apophthegmes entassés sans ordre ; qui dit que *l'histoire et la poësie* sont *son gibier en matière de livres;* qui se contredit à tous moments et dans un même chapitre, lors même qu'il parle des choses qu'il prétend le mieux savoir, je veux dire lorsqu'il parle des qualités de son esprit, se doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de mémoire?

Avouons donc que Montaigne était *excellent en oubliance*, puisque Montaigne nous en assure, qu'il souhaite que nous ayons ce sentiment de lui, et qu'enfin cela n'est pas tout à fait contraire à la vérité. Mais ne nous persuadons pas sur sa parole, ou par les louanges qu'il se donne, que c'était un homme de grand sens et d'une pénétration d'esprit tout extraordinaire. Cela pourrait nous jeter dans l'erreur, et donner trop de crédit aux opinions fausses et dangereuses qu'il

[1] Liv. II, ch. XII.
[2] Liv. I, ch. XXV.

débite avec une fierté et une hardiesse dominante, qui ne fait qu'étourdir et qu'éblouir les esprits faibles.

L'autre louange que l'on donne à Montaigne est qu'il avait une connaissance parfaite de l'esprit humain; qu'il en pénétrait le fond, la nature, les propriétés; qu'il en savait le fort et le faible, en un mot tout ce que l'on en peut savoir. Voyons s'il mérite bien ces louanges, et d'où vient qu'on en est si libéral à son égard.

Ceux qui ont lu Montaigne savent assez que cet auteur affectait de passer pour pyrrhonien et qu'il faisait gloire de douter de tout. *La persuasion de la certitude*, dit-il, *est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême; et n'est point de plus folles gens, et moins philosophes, que les philodoxes de Platon* [1]. Il donne au contraire tant de louanges aux pyrrhoniens dans le même chapitre, qu'il n'est pas possible qu'il ne fût de cette secte: il était nécessaire de son temps, pour passer pour habile et pour galant homme, de douter de tout; et la qualité d'esprit fort dont il se piquait, l'engageait encore dans ces opinions. Ainsi, en le supposant académicien, on pourrait tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non-seulement dans ce qui regarde la nature de l'esprit, mais même en toute autre chose. Car puisqu'il y a une différence essentielle entre savoir et douter; si les académiciens disent ce qu'ils pensent, lorsqu'ils assurent qu'ils ne savent rien, on peut dire que ce sont les plus ignorants de tous les hommes.

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorants de tous les hommes, ce sont aussi les défenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non-seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain et de plus universellement reçu, pour se faire passer pour esprits

[1] Liv. I, ch. XII.

forts, mais, par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une manière décisive des choses les plus incertaines et les moins probables. Montaigne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit; et il faut nécessairement dire que non-seulement il ignorait la nature de l'esprit humain, mais même qu'il était dans des erreurs fort grossières sur ce sujet : supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensait, comme il l'a dû faire.

Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matière; qui rapporte les opinions les plus extravagantes des philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser, et même d'un air qui fait assez connaître qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison; qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos âmes; qui pense que la raison humaine ne la peut reconnaître, et qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous : *Somnia non docentis sed optantis;* qui trouve à redire que *les hommes se séparent de la presse des autres créatures, et se distinguent des bêtes*, qu'il appelle *nos confrères et nos compagnons* [1], qu'il croit parler, s'entendre, et se moquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons, et que nous nous moquons d'elles; qui met plus de différence d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête; qui donne jusqu'aux araignées *délibération, pensement et conclusion*, et qui, après avoir soutenu que la disposition du corps de l'homme n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiennent : que *ce n'est point par la raison, par le discours et par l'âme que nous excellons sur les bêtes, mais par notre beauté, notre beau teint, et notre belle disposition de membres pour laquelle il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence et tout*

[1] Liv. II, ch. XII.

le reste à l'abandon, etc. ? Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure que *ce n'est point par vrai discours mais par une fierté et opiniâtreté, que nous nous préférons aux autres animaux*, eût une connaissance fort exacte de l'esprit humain, et croit-on en persuader les autres ?

Mais il faut faire justice à tout le monde, et dire de bonne foi quel était le caractère de l'esprit de Montaigne. Il avait peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai ; mais ces deux qualités ne font point ensemble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité et l'étendue de l'imagination, qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant, et non pas le solide ; parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens, que ce qui instruit la raison. Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montaigne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles ; ses expressions irrégulières ou hardies, mais agréables ; ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés. On voit dans tout son livre un caractère d'original qui plaît infiniment : tout copiste qu'il est, il ne sent point son copiste ; et son imagination forte et hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce qu'il est nécessaire d'avoir pour plaire et pour imposer ; et je pense avoir montré suffisamment que ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit à son avantage par la vivacité toujours victorieuse de son imagination dominante.

CHAPITRE DERNIER

I. Des sorciers par imagination, et des loups-garous. — II. Conclusion des deux premiers livres.

I. Le plus étrange effet de la force de l'imagination est la crainte déréglée de l'apparition des esprits, des sortiléges; des caractères, des charmes, des lycanthropes ou loups-garous, et généralement de tout ce qu'on s'imagine dépendre de la puissance du démon.

Il n'y a rien de plus terrible ni qui effraie davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible qui ne pense qu'à nous nuire, et à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui réveillent cette idée sont toujours écoutés avec crainte et curiosité. Les hommes, s'attachant à tout ce qui est extraordinaire, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes et prodigieuses de la puissance et de la malice des sorciers, à épouvanter les autres et à s'épouvanter eux-mêmes. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les sorciers sont si communs en certains pays, où la créance du sabbat est trop enracinée; où tous les contes les plus extravagants de sortiléges sont écoutés comme des histoires authentiques, et où l'on brûle comme des sorciers véritables les fous et les visionnaires dont l'imagination a été déréglée, autant pour le moins par le récit de ces contes, que par la corruption de leur cœur.

Je sais bien que quelques personnes trouveront à redire, que j'attribue la plupart des sorcelleries à la force de l'imagination, parce que je sais que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent désabuser; et qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect et qui exécutent fidèlement les ordonnances des médecins qui leur pronostiquent des accidents funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, et on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de défenseurs; et cette inclination à croire aveuglément toutes les rêveries des démonographes est produite et entretenue par la même cause qui rend opiniâtres les superstitieux, comme il est assez facile de le prouver. Toutefois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je crois que de pareilles opinions s'établissent.

Un pâtre dans sa bergerie raconte après souper à sa femme et à ses enfants les aventures du sabbat. Comme son imagination est modérément échauffée par les vapeurs du vin, et qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une manière forte et vive. Son éloquence naturelle jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau et si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfants ne demeurent tout effrayés, pénétrés et convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un père qui parle de ce qu'il a vu, de ce qu'il a fait; on l'aime et on le respecte; pourquoi ne le croirait-on pas? Ce pâtre le répète en différents jours. L'imagination de la mère et des enfants en reçoit peu à peu des traces plus profondes; ils s'y accoutument, les frayeurs passent, et la conviction de-

meure; et enfin la curiosité les prend d'y aller. Ils se frottent de certaine drogue dans ce dessein, ils se couchent; cette disposition de leur cœur échauffe encore leur imagination, et les traces que le pâtre avait formées dans leur cerveau s'ouvrent assez pour leur faire juger, dans le sommeil, comme présents tous les mouvements de la cérémonie dont il leur avait fait la description. Ils se lèvent, ils s'entre-demandent et s'entre-disent ce qu'ils ont vu. Ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision; et celui qui a l'imagination la plus forte persuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'histoire imaginaire du sabbat. Voilà donc des sorciers achevés que le pâtre a faits; et ils en feront un jour beaucoup d'autres, si, ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires.

Il s'est trouvé plusieurs fois des sorciers de bonne foi, qui disaient généralement à tout le monde, qu'ils allaient au sabbat, et qui en étaient si persuadés, que quoique plusieurs personnes les veillassent et les assurassent qu'ils n'étaient point sortis du lit, ils ne pouvaient se rendre à leur témoignage.

Tout le monde sait que lorsque l'on fait des contes d'apparitions d'esprits aux enfants, ils ne manquent presque jamais d'en être effrayés, et qu'ils ne peuvent demeurer sans lumière et sans compagnie; parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelque objet présent, celle que le conte a formée dans leur cerveau se rouvre, et souvent même avec assez de force pour leur représenter comme devant leurs yeux les esprits qu'on leur a dépeints. Cependant on ne leur conte pas ces histoires comme si elles étaient véritables. On ne leur parle pas avec le même air que si on en était persuadé; et quelquefois on le fait d'une manière assez froide et assez languissante. Il ne faut donc pas s'étonner

qu'un homme qui croit avoir été au sabbat, et qui par conséquent en parle d'un ton ferme et avec une contenance assurée, persuade facilement quelques personnes qui l'écoutent avec respect, de toutes les circonstances qu'il décrit, et transmette ainsi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent.

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans notre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorsqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une manière qui nous en grave de profondes ; car ils ne peuvent parler, qu'ils ne nous rendent semblables à eux en quelque façon. Les enfants dans le sein de leurs mères ne voient que ce que voient leurs mères; et même lorsqu'ils sont venus au monde, ils imaginent peu de choses dont leurs parents n'en soient la cause : puisque les hommes même les plus sages se conduisent plutôt par l'imagination des autres, c'est-à-dire par l'opinion et par la coutume, que par les règles de la raison. Ainsi dans les lieux où l'on brûle les sorciers, on en trouve un grand nombre, parce que, dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le sont, et cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient. Que l'on cesse de les punir et qu'on les traite comme des fous ; et l'on verra qu'avec le temps ils ne seront plus sorciers, parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui font certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.

Il est indubitable que les vrais sorciers méritent la mort, et que ceux même qui ne le sont que par imagination ne doivent pas être réputés comme tout à fait innocents ; puisque pour l'ordinaire ils ne se persuadent être sorciers, que parce qu'ils sont dans une disposition de cœur d'aller au sabbat, et qu'ils se sont frottés de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces cri-

minels, la persuasion commune se fortifie, les sorciers par imagination se multiplient, et ainsi une infinité de gens se perdent et se damnent. C'est donc avec raison que plusieurs parlements ne punissent point les sorciers; il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur ressort; et l'envie, la haine et la malice des méchants ne peuvent se servir de ce prétexte pour perdre les innocents.

L'appréhension des loups-garous, ou des hommes, transformés en loups, est encore une plaisante vision. Un homme, par un effort déréglé de son imagination, tombe dans cette folie, qu'il croit devenir loup toutes les nuits. Ce déréglement de son esprit ne manque pas de le disposer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a ouï dire qu'ils faisaient. Il sort donc à minuit de sa maison, il court les rues, il se jette sur quelque enfant s'il en rencontre, il le mord et le maltraite; et le peuple stupide et superstitieux s'imagine qu'en effet ce fanatique devient loup; parce que ce malheureux le croit lui-même, et qu'il l'a dit en secret à quelques personnes qui n'ont pu le taire.

S'il était facile de former dans le cerveau les traces qui persuadent aux hommes qu'ils sont devenus loups, et si l'on pouvait courir les rues et faire tous les ravages que font ces misérables loups-garous sans avoir le cerveau entièrement bouleversé, comme il est facile d'aller au sabbat dans son lit et sans se réveiller, ces belles histoires de transformations d'hommes en loups ne manqueraient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du sabbat, et nous aurions autant de loups-garous que nous avons de sorciers. Mais la persuasion d'être transformé en loup suppose un bouleversement de cerveau bien plus difficile à produire que celui d'un homme qui croit seulement aller au sabbat, c'est-à-dire qui croit voir la nuit des choses qui ne sont

point, et qui, étant réveillé, ne peut distinguer ces songes des pensées qu'il a eues pendant le jour.

C'est une chose assez ordinaire à certaines personnes d'avoir la nuit des songes assez vifs pour s'en ressouvenir exactement lorsqu'ils sont réveillés, quoique le sujet de leur songe ne soit pas de soi fort terrible. Ainsi il n'est pas difficile que les gens se persuadent d'avoir été au sabbat; car il suffit, pour cela, que leur cerveau conserve les traces qui s'y font pendant leur sommeil.

La principale raison qui nous empêche de prendre nos songes pour des réalités, est que nous ne pouvons lier nos songes avec les choses que nous avons faites pendant la veille; car nous reconnaissons par là que ce ne sont que des songes. Or, les sorciers par imagination ne peuvent reconnaître par là si leur sabbat est un songe; car on ne va au sabbat que la nuit, et ce qui se passe dans le sabbat ne se peut lier avec les autres actions de la journée. Ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen-là. Et il n'est point encore nécessaire que les choses que ces sorciers prétendus croient avoir vues au sabbat gardent entre elles un ordre naturel; car elles paraissent d'autant plus réelles qu'il y a plus d'extravagance et de confusion dans leur suite. Il suffit donc, pour les tromper, que les idées des choses du sabbat soient vives et effrayantes; ce qui ne peut manquer, si on considère qu'elles représentent des choses nouvelles et extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il est coq, chèvre, loup, bœuf, il faut un si grand déréglement d'imagination, que cela ne peut être ordinaire; quoique ces renversements d'esprit arrivent quelquefois, ou par une punition divine, comme l'Écriture le rapporte de Nabuchodonosor, ou par un transport naturel de mélancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les auteurs de médecine.

Encore que je sois persuadé que les véritables sorciers soient très-rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, et que les parlements qui renvoient les accusations des sorcelleries soient les plus équitables, cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des sorciers, des charmes, des sortiléges, etc., et que le démon n'exerce quelquefois sa malice sur les hommes par une permission particulière d'une puissance supérieure. Mais l'Écriture sainte nous apprend que le royaume de Satan est détruit ; que l'ange du ciel a enchaîné le démon et l'a enfermé dans les abîmes, d'où il ne sortira qu'à la fin du monde ; que Jésus-Christ a dépouillé ce fort armé, et que le temps est venu auquel le prince du monde est chassé hors du monde.

Il avait régné jusqu'à la venue du Sauveur, et il règne même encore, si on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'est point connu ; mais il n'a plus aucun droit ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ ; il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet ; et si Dieu le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre. C'est donc faire trop d'honneur au diable que de rapporter des histoires comme des marques de sa puissance, ainsi que font quelques nouveaux démonographes, puisque ces histoires le rendent redoutable anx esprits faibles.

Il faut mépriser les démons comme on méprise les bourreaux ; car c'est devant Dieu seul qu'il faut trembler. C'est sa seule puissance qu'il faut craindre. Il faut appréhender ses jugements et sa colère, et ne pas l'irriter par le mépris de ses lois et de son Évangile. On doit être dans le respect lorsqu'il parle ou lorsque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puissance du démon, c'est une faiblesse ridicule de s'effrayer et de se troubler. Notre trouble fait honneur à notre ennemi. Il aime qu'on le

respecte et qu'on le craigne, et son orgueil se satisfait lorsque notre esprit s'abat devant lui.

II. Il est temps de finir ce second livre et de faire remarquer, par les choses que l'on a dites dans ce livre et dans le précédent, que toutes les pensées qu'a l'âme par le corps, ou par dépendance du corps, sont toutes pour le corps; qu'elles sont toutes fausses ou obscures; qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles et à tout ce qui peut nous les procurer; et que cette union nous engage dans des erreurs infinies et dans de très-grandes misères, quoique nous ne sentions pas toujours ces misères, de même que nous ne connaissons pas les erreurs qui les ont causées. Voici l'exemple le plus remarquable.

L'union que nous avons eue avec nos mères dans leur sein, laquelle est la plus étroite que nous puissions avoir avec les hommes, nous a causé les plus grands maux, savoir, le péché et la concupiscence, qui sont l'origine de toutes nos misères. Il fallait néanmoins, pour la conformation de notre corps, que cette union fût aussi étroite qu'elle a été.

A cette union qui a été rompue par notre naissance une autre a succédé, par laquelle les enfants tiennent à leurs parents et à leurs nourrices. Cette seconde union n'a pas été si étroite que la première; aussi nous a-t-elle fait moins de mal; elle nous a seulement portés à croire et à vouloir imiter nos parents et nos nourrices en toutes choses. Il est visible que cette seconde union nous était encore nécessaire, non, comme la première, pour la conformation de notre corps, mais pour sa conservation, pour connaître toutes les choses qui y peuvent être utiles, et pour disposer le corps aux mouvements nécessaires pour les acquérir.

Enfin, l'union que nous avons encore présentement avec tous les hommes ne laisse pas de nous faire beau-

coup de mal, quoiqu'elle ne soit pas si étroite, parce qu'elle est moins nécessaire à la conservation de notre corps ; car c'est à cause de cette union que nous vivons d'opinions, que nous estimons et que nous aimons tout ce qu'on aime et ce qu'on estime dans le monde, malgré les remords de notre conscience et les véritables idées que nous avons des choses. Je ne parle pas ici de l'union que nous avons avec l'esprit des autres hommes, car on peut dire que nous en recevons quelque instruction; je parle seulement de l'union sensible, qui est entre notre imagination et l'air et la manière de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les pensées que nous avons, par dépendance du corps, sont toutes fausses et d'autant plus dangereuses pour notre âme qu'elles sont plus utiles à notre corps.

Ainsi tâchons de nous délivrer peu à peu des illusions de nos sens, des visions de notre imagination, et de l'impression que l'imagination des autres hommes fait sur notre esprit. Rejetons avec soin toutes les idées confuses que nous avons par la dépendance où nous sommes de notre corps, et n'admettons que les idées claires et évidentes que l'esprit reçoit par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse et la vérité éternelle, comme nous expliquerons dans le livre suivant, qui est de l'entendement ou de l'esprit pur.

LIVRE TROISIÈME

DE L'ENTENDEMENT, OU DE L'ESPRIT PUR

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

I. La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir et imaginer ne sont que des modifications. — II. Nous ne connaissons pas toutes les modifications dont notre âme est capable. — III. Elles sont différentes de notre connaissance et de notre amour, et même elles n'en sont pas toujours des suites.

Le sujet de ce troisième traité est un peu sec et stérile. On y examine l'esprit considéré en lui-même et sans aucun rapport au corps, afin de reconnaître les faiblesses qui lui sont propres et les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les sens et l'imagination sont des sources fécondes et inépuisables d'égarements et d'illusions; mais l'esprit, agissant par lui-même, n'est pas si sujet à l'erreur. On avait de la peine à finir les deux traités précédents ; on a eu de la peine à commencer celui-ci. Ce n'est pas qu'on ne puisse dire assez de choses sur les propriétés de l'esprit, mais c'est qu'on ne cherche pas tant ici ses propriétés que ses faiblesses. Il ne faut donc pas s'étonner si ce traité n'est pas si ample, et s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux

qui l'ont précédé. Il ne faut pas aussi se plaindre s'il est un peu sec, abstrait et appliquant. On ne peut pas toujours, en parlant, remuer les sens et l'imagination des autres, et même on ne le doit pas toujours faire. Quand un sujet est abstrait, on ne peut guère le rendre sensible sans l'obscurcir; il suffit de le rendre intelligible. Il n'y a rien de si injuste que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout savoir et qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils se fâchent lorsqu'on les prie de se rendre attentifs ; ils veulent qu'on les touche toujours, et qu'on flatte incessamment leurs sens et leurs passions. Mais quoi ! nous reconnaissons notre impuissance à les satisfaire. Ceux qui font des romans et des comédies sont obligés de plaire et de rendre attentifs ; pour nous, c'est assez si nous pouvons instruire ceux même qui font effort pour se rendre attentifs.

Les erreurs des sens et de l'imagination viennent de la nature et de la constitution du corps, et se découvrent en considérant la dépendance où l'âme est de lui ; mais les erreurs de l'entendement pur ne se peuvent découvrir qu'en considérant la nature de l'esprit même et des idées qui lui sont nécessaires pour connaître les objets. Ainsi, pour pénétrer les causes des erreurs d'un entendement pur, il sera nécessaire de nous arrêter dans ce livre à la considération de la nature de l'esprit et des idées intellectuelles.

Nous parlerons premièrement de l'esprit, selon ce qu'il est en lui-même et sans aucun rapport au corps auquel il est uni ; de sorte que ce que nous en dirons se pourrait dire des pures intelligences, et à plus forte raison de ce que nous appelons ici entendement pur : car, par ce mot, *entendement pur*, nous ne prétendons désigner que la faculté qu'a l'esprit de connaître les objets de dehors, sans en former d'images corporelles dans le cerveau, pour se les représenter. Nous traiterons

ensuite des idées intellectuelles par le moyen desquelles l'entendement pur aperçoit les objets de dehors.

I. Je ne crois pas qu'après y avoir pensé sérieusement, on puisse douter que [1] l'essence de l'esprit ne consiste que dans la pensée, de même que l'essence de la matière ne consiste que dans l'étendue, et que, selon les différentes modifications de la pensée, l'esprit tantôt veut et tantôt imagine, ou enfin qu'il a plusieurs autres formes particulières ; de même que, selon les différentes modifications de l'étendue, la matière est tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particulières.

J'avertis seulement que par ce mot, *pensée*, je n'entends point ici les modifications particulières de l'âme, c'est-à-dire telle ou telle pensée, mais la pensée capable de toutes sortes de modifications ou de pensées ; de même que par l'étendue l'on n'entend pas une telle ou telle étendue, comme la ronde ou la carrée, mais l'étendue capable de toutes sortes de modifications ou de figures. Et cette comparaison ne peut faire de peine que parce que l'on n'a pas une idée claire de la pensée, comme l'on en a de l'étendue; car on ne connaît la pensée que par sentiment intérieur ou par *conscience*, ainsi que je l'expliquerai plus bas [2].

Je ne crois pas aussi qu'il soit possible de concevoir un esprit qui ne pense point, quoiqu'il soit fort facile d'en concevoir un qui ne sente point, qui n'imagine point, et même qui ne veuille point; de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qui ne soit pas étendue, quoiqu'il soit assez facile d'en concevoir une qui ne soit ni terre ni métal, ni carrée ni ronde, et

[1] Par l'essence d'une chose j'entends ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque.

[2] Seconde partie de l'*Esprit pur*, c. VII.

qui même ne soit point en mouvement. Il faut conclure de là que comme il se peut faire qu'il y ait de la matière qui ne soit ni terre ni métal, ni carrée ni ronde, ni même en mouvement, il se peut faire aussi qu'un esprit ne sente ni chaud ni froid, ni joie ni tristesse, n'imagine rien, et même ne veuille rien; de sorte que toutes ces modifications ne lui sont point essentielles. La pensée toute seule est donc l'essence de l'esprit, ainsi que l'étendue toute seule est l'essence de la matière.

Mais de même que si la matière ou l'étendue était sans mouvement, elle serait entièrement inutile et incapable de cette variété de formes pour laquelle elle est faite, et qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la sorte; ainsi, si un esprit ou la pensée était sans volonté, il est clair qu'elle serait tout à fait inutile, puisque cet esprit ne se porterait jamais vers les objets de ces perceptions, et qu'il n'aimerait point le bien, pour lequel il est fait : de sorte qu'il n'est pas possible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Néanmoins, comme le mouvement n'est pas de l'essence de la matière, puisqu'il suppose de l'étendue; ainsi vouloir n'est pas de l'essence de l'esprit, puisque vouloir suppose la perception.

La pensée toute seule est donc proprement ce qui constitue l'essence de l'esprit, et les différentes manières de penser; comme sentir et imaginer ne sont que les modifications dont il est capable, et dont il n'est pas toujours modifié; mais vouloir est une propriété qui l'accompagne toujours, soit qu'il soit uni à un corps ou qu'il en soit séparé; laquelle cependant ne lui est pas essentielle, puisqu'elle suppose la pensée, et qu'on peut concevoir un esprit sans volonté comme un corps sans mouvement.

Toutefois la puissance de vouloir est inséparable de

l'esprit, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle; comme la capacité d'être mû est inséparable de la matière, quoiqu'elle ne lui soit pas essentielle. Car, de même qu'il n'est pas possible de concevoir une matière qu'on ne puisse mouvoir, aussi n'est-il pas possible de concevoir un esprit qui ne puisse vouloir, ou qui ne soit capable de quelque inclination naturelle. Mais aussi, comme l'on conçoit que la matière peut exister sans aucun mouvement, on conçoit de même que l'esprit peut être sans aucune impression de l'auteur de la nature vers le bien, et par conséquent sans volonté; car la volonté n'est autre chose que l'impression de l'auteur de la nature qui nous porte vers le bien en général, ainsi que nous avons expliqué plus au long dans le premier chapitre du Traité des sens.

II. Ce que nous avons dit dans ce Traité des sens, et ce que nous venons de dire de la nature de l'esprit, ne suppose pas que nous connaissions toutes les modifications dont il est capable; nous ne faisons point de pareilles suppositions. Nous croyons, au contraire, qu'il y a dans l'esprit une capacité pour recevoir successivement une infinité de diverses modifications que le même esprit ne connaît pas.

La moindre partie de la matière est capable de recevoir une figure de trois, de six, de dix, de mille côtés, enfin la figure circulaire et l'elliptique, que l'on peut considérer comme des figures d'un nombre infini d'angles et de côtés. Il y a un nombre infini de différentes espèces de chacune de ces figures, un nombre infini de triangles de différentes espèces, encore plus de figures de quatre, de six, de dix, de mille côtés, et de polygones infinis; car le cercle, l'ellipse, et généralement toute figure, régulière ou irrégulière, curviligne se peut considérer comme un polygone infini : l'ellipse, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les

angles que font les côtés sont inégaux, étant plus grands vers le petit diamètre que vers le grand; et ainsi des autres polygones infinis plus composés et plus irréguliers.

Un simple morceau de cire est donc capable d'un nombre infini, ou plutôt d'un nombre infiniment infini de différentes modifications, que nul esprit ne peut comprendre. Quelle raison donc de s'imaginer que l'âme, qui est beaucoup plus noble que le corps, ne soit capable que des seules modifications qu'elle a déjà reçues?

Si nous n'avions jamais senti ni plaisir ni douleur, si nous n'avions jamais vu ni couleur ni lumière, enfin si nous étions, à l'égard de toutes choses, comme des aveugles et comme des sourds à l'égard des couleurs et des sons, aurions-nous raison de conclure que nous ne serions pas capables de toutes les sensations que nous avons des objets? Cependant ces sensations ne sont que des modifications de notre âme, comme nous l'avons prouvé dans le Traité des sens.

Il faut donc demeurer d'accord que la capacité qu'a l'âme de recevoir différentes modifications est aussi grande que la capacité qu'elle a de concevoir; je veux dire que comme l'esprit ne peut épuiser ni comprendre toutes les figures dont la matière est capable, il ne peut aussi comprendre toutes les différentes modifications que la puissante main de Dieu peut produire dans l'âme, quand même il reconnaîtrait aussi distinctement la capacité de l'âme qu'il connaît celle de la matière : ce qui n'est pas vrai, pour les raisons que je dirai dans le chapitre VII de la seconde partie de ce livre.

Si notre âme ici-bas ne reçoit que très-peu de modifications, c'est qu'elle est unie à un corps et qu'elle en dépend. Toutes ses sensations se rapportent à son corps; et comme elle ne jouit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette jouissance doit pro-

duire. La matière dont notre corps est composé n'est capable que de très-peu de modifications dans le temps de notre vie. Cette matière ne peut se résoudre en terre et en vapeur qu'après notre mort. Maintenant elle ne peut devenir air, feu, diamant, métal; elle ne peut devenir ronde, carrée, triangulaire : il faut qu'elle soit chair, et qu'elle ait la figure d'un homme, afin que l'âme y soit unie. Il en est de même de notre âme ; il est nécessaire qu'elle ait les sensations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumière, des sons, des odeurs, des saveurs, et plusieurs autres modifications, afin qu'elle demeure unie à son corps. Toutes ces sensations l'appliquent à la conservation de sa machine. Elles l'agitent et l'effrayent dès que le moindre ressort se débande et se rompt, et ainsi il faut que l'âme y soit sujette tant que son corps sera sujet à la corruption ; mais lorsqu'il sera revêtu de l'immortalité et que nous ne craindrons plus la dissolution de ses parties, il est raisonnable de croire qu'elle ne sera plus touchée de ces sensations incommodes que nous sentons malgré nous, mais d'une infinité d'autres toutes différentes dont nous n'avons maintenant aucune idée, lesquelles passeront tout sentiment et seront dignes de la grandeur et de la bonté du Dieu que nous posséderons.

C'est donc sans raison que l'on s'imagine pénétrer de telle sorte la nature de l'âme que l'on ait droit d'assurer qu'elle n'est capable que de connaissance et que d'amour : cela pourrait être soutenu par ceux qui attribuent leurs sensations aux objets du dehors ou à leur propre corps, et qui prétendent que leurs passions sont dans leur corps : car, en effet, si on retranche de l'âme toutes ses passions et ses sensations, tout ce qu'on y reconnaît du reste n'est plus qu'une suite de la connaissance et de l'amour. Mais je ne conçois pas comment ceux qui sont revenus de ces illusions de nos sens se

peuvent persuader que toutes nos sensations et toutes nos passions ne sont que connaissance et qu'amour, je veux dire des espèces de jugements confus que l'âme porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne comprends pas comment on peut dire que la lumière, les couleurs, les odeurs, etc., soient des jugements de l'âme, car il me semble au contraire que j'aperçois distinctement que la lumière, les couleurs, les odeurs et les autres sensations sont des modifications tout à fait différentes des jugements.

Mais choisissons des sensations plus vives et qui appliquent davantage l'esprit. Examinons ce que ces personnes disent de la douleur ou du plaisir. Ils veulent, après plusieurs auteurs très-considérables [1], que ces sentiments ne soient que des suites de la faculté que nous avons de connaître et de vouloir, et que la douleur, par exemple, ne soit que le chagrin, l'opposition et l'éloignement qu'a la volonté pour les choses qu'elle connaît être nuisibles au corps qu'elle anime. Mais il me paraît évident que c'est confondre la douleur avec la tristesse, et que tant s'en faut que la douleur soit une suite de la connaissance de l'esprit et de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précède l'une et l'autre.

Par exemple, si l'on mettait un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort ou qui se chauffe les mains derrière le dos, je ne crois pas qu'on puisse dire avec quelque vraisemblance que cet homme connaîtrait d'abord qu'il se passerait dans sa main quelques mouvements contraires à la bonne constitution de son corps; qu'ensuite sa volonté s'y opposerait, et que sa douleur serait une suite de cette connaissance de son esprit et de cette opposition de sa volonté. Il me semble

[1] S. Aug. liv. VI, *De Musica*. Descartes, dans son *Homme*, etc.

au contraire qu'il est indubitable que la première chose que cet homme apercevrait lorsque le charbon lui toucherait la main, serait la douleur, et que cette connaissance de l'esprit et cette opposition de la volonté ne sont que des suites de la douleur, quoiqu'elles soient véritablement la cause de la tristesse qui suivrait de la douleur.

Mais il y a bien de la différence entre cette douleur et la tristesse qu'elle produit. La douleur est la première chose que l'âme sente; elle n'est précédée d'aucune connaissance et elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire, la tristesse est la dernière chose que l'âme sente; elle est toujours précédée de quelque connaissance, et elle est toujours très-agréable par elle-même. Cela paraît assez par le plaisir qui accompagne la tristesse dont on est touché aux funestes représentations des théâtres, car ce plaisir augmente avec la tristesse; mais le plaisir n'augmente jamais avec la douleur. Les comédiens, qui étudient l'art de plaire, savent bien qu'il ne faut point ensanglanter le théâtre, parce que la vue d'un meurtre, quoique feint, serait trop terrible pour être agréable. Mais ils n'appréhendent jamais de toucher les assistants d'une trop grande tristesse, parce qu'en effet la tristesse est toujours agréable lorsqu'il y a sujet d'en être touché. Il y a donc une différence essentielle entre la tristesse et la douleur, et l'on ne peut pas dire que la douleur ne soit autre chose qu'une connaissance de l'esprit jointe à une opposition de la volonté.

Pour toutes les autres sensations, comme sont les odeurs, les saveurs, les sons, les couleurs, la plupart des hommes ne pensent pas qu'elles soient des modifications de leur âme. Ils jugent au contraire qu'elles sont répandues sur les objets, ou tout au moins qu'elles ne sont dans l'âme que comme l'idée d'un carré et d'un

rond; c'est-à-dire, qu'elles sont unies à l'âme, mais qu'elles n'en sont pas des modifications; et ils en jugent ainsi à cause qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des sens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord qu'on ne connaît pas toutes les modifications dont l'âme est capable, et qu'outre celles qu'elle a par les organes des sens, il se peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées et qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle sera délivrée de la captivité de son corps.

Cependant il faut que l'on avoue que de même que la matière n'est capable d'une infinité de différentes configurations qu'à cause de son étendue, l'âme aussi n'est capable de différentes modifications qu'à cause de la pensée; car il est visible que l'âme ne serait pas capable des modifications de plaisir, de douleur, ni même de toutes celles qui lui sont indifférentes, si elle n'était capable de perception ou de pensée.

Il nous suffit donc de savoir que le principe de toutes ces modifications c'est la pensée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'âme quelque chose qui précède la pensée, je n'en veux point disputer; mais comme je suis sûr que personne n'a de connaissance de son âme que par la pensée ou par le sentiment intérieur de tout ce qui se passe dans son esprit, je suis assuré aussi que si quelqu'un veut raisonner sur la nature de l'âme, il ne doit consulter que ce sentiment intérieur qui le représente sans cesse à lui-même tel qu'il est, et ne pas s'imaginer, contre sa propre conscience, que l'âme est un feu invisible, un air subtil, une harmonie ou autre chose semblable.

CHAPITRE II

I. L'esprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. — II. Sa limitation est l'origine de beaucoup d'erreurs. — III. Et principalement des hérésies. — IV. Il faut soumettre l'esprit à la foi.

I. Ce qu'on trouve donc d'abord dans la pensée de l'homme, c'est qu'elle est très-limitée; d'où l'on peut tirer deux conséquences très-importantes : la première, que l'âme ne peut connaître parfaitement l'infini; la seconde, qu'elle ne peut pas même connaître distinctement plusieurs choses à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'est pas capable d'avoir en même temps une infinité de figures différentes, ainsi l'âme n'est pas capable d'avoir en même temps la connaissance d'une infinité d'objets : et de même aussi qu'un morceau de cire ne peut être carré et rond dans le même sens, mais seulement moitié carré et moitié rond, et que d'autant plus qu'il aura de figures différentes, elles en seront d'autant moins parfaites et moins distinctes; ainsi l'âme ne peut apercevoir plusieurs choses à la fois, et ses pensées sont d'autant plus confuses qu'elles sont en plus grand nombre.

Enfin, de même qu'un morceau de cire qui aurait mille côtés, et dans chaque côté une figure différente, ne serait ni carré, ni rond, ni ovale, et qu'on ne pourrait dire de quelle figure il serait; ainsi il arrive quelquefois qu'on a un si grand nombre de pensées diffé-



rentes qu'on s'imagine que l'on ne pense à rien. Cela paraît dans ceux qui s'évanouissent. Les esprits animaux, tournoyant irrégulièrement dans leur cerveau, réveillent un si grand nombre de traces qu'ils n'en ouvrent pas une assez fort pour exciter dans l'esprit une sensation particulière ou une idée distincte; de sorte que ces personnes sentent un si grand nombre de choses à la fois, qu'ils ne sentent rien de distinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien senti.

Ce n'est pas qu'on ne s'évanouisse quelquefois faute d'esprits animaux; mais alors l'âme n'ayant que des pensées de pure intellection qui ne laissent point de traces dans le cerveau, on ne s'en souvient point après que l'on est revenu à soi, et c'est ce qui fait croire qu'on n'a pensé à rien. J'ai dit ceci en passant pour montrer qu'on a tort de croire que l'âme ne pense pas toujours à cause qu'on s'imagine quelquefois qu'on ne pense à rien.

II. Toutes les personnes qui font un peu réflexion sur leurs propres pensées ont assez d'expérience que l'esprit ne peut pas s'appliquer à plusieurs choses à la fois, et à plus forte raison qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne sais par quel caprice des personnes qui n'ignorent pas ceci s'occupent davantage à méditer sur des objets infinis et sur des questions qui demandent une capacité infinie que sur d'autres qui sont à la portée de leur esprit; et pourquoi encore il s'en trouve un si grand nombre d'autres qui, voulant tout savoir, s'appliquent à tant de sciences en même temps qu'ils ne font que se confondre l'esprit et le rendre incapable de quelque science véritable.

Combien y a-t-il de gens qui veulent comprendre la divisibilité de la matière à l'infini, et comment il se peut faire qu'un petit grain de sable contienne autant de parties que toute la terre, quoique plus petites à

proportion ! Combien forme-t-on de questions qui ne se résoudront jamais sur ce sujet et sur beaucoup d'autres qui renferment quelque chose d'infini, desquelles on veut trouver la solution dans son esprit ! On s'y applique, on s'y échauffe, mais enfin tout ce que l'on y gagne c'est que l'on s'entête de quelque extravagance et de quelque erreur.

N'est-ce pas une chose plaisante de voir des gens qui nient la divisibilité de la matière à l'infini pour cela seul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les démonstrations qui la prouvent, et cela dans le même temps qu'ils confessent de bouche que l'esprit de l'homme ne peut connaître l'infini ? Car les preuves qui montrent que la matière est divisible à l'infini sont démonstratives s'il en fut jamais : ils en conviennent quand ils les considèrent avec attention ; néanmoins, si on leur fait des objections qu'ils ne puissent résoudre, leur esprit se détournant de l'évidence qu'ils viennent d'apercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection qu'ils ne peuvent résoudre, ils inventent quelque distinction frivole contre les démonstrations de la divisibilité à l'infini, et ils concluent enfin qu'ils s'y étaient trompés et que tout le monde s'y trompe. Ils embrassent ensuite l'opinion contraire ; ils la défendent par des points enflés et par d'autres extravagances que l'imagination ne manque jamais de fournir. Or ils ne tombent dans ces égarements que parce qu'ils ne sont pas intérieurement convaincus que l'esprit de l'homme est fini, et que pour être persuadé de la divisibilité de la matière à l'infini il n'est pas nécessaire qu'il la comprenne, parce que toutes les objections qu'on ne peut résoudre qu'en la comprenant sont des objections qu'il est impossible de résoudre.

Si les hommes ne s'arrêtaient qu'à de pareilles ques-

tions, on n'aurait pas sujet de s'en mettre beaucoup en peine; parce que s'il y en a quelques-uns qui se préoccupent de quelques erreurs, ce sont des erreurs de peu de conséquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout à fait perdu leur temps en pensant à des choses qu'ils n'ont pu comprendre; car ils se sont au moins convaincus de la faiblesse de leur esprit. Il est bon, dit un auteur fort judicieux [1], de fatiguer l'esprit à ces sortes de subtilités, afin de dompter sa présomption et lui ôter la hardiesse d'opposer jamais ses faibles lumières aux vérités que l'Église lui propose, sous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car puisque toute la vigueur de l'esprit des hommes est contrainte de succomber au plus petit atome de la matière et d'avouer qu'il voit clairement qu'il est infiniment divisible sans pouvoir comprendre comment cela se peut faire; n'est-ce pas pécher visiblement contre la raison que de refuser de croire les effets merveilleux de la toute-puissance de Dieu, qui est d'elle-même incompréhensible, par cette raison que notre esprit ne les peut comprendre?

III. L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance ou plutôt l'inadvertance où l'on est de la limitation et de la faiblesse de l'esprit de l'homme, et par conséquent de son incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque chose de l'infini, c'est l'hérésie. Il se trouve, ce me semble, en ce temps-ci plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui se font une théologie particulière qui n'est fondée que sur leur propre esprit et sur la faiblesse naturelle de la raison, parce que dans les sujets mêmes qui ne sont point soumis à la raison ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent.

Les sociniens ne peuvent comprendre les mystères

[1] *L'Art de penser.*

de la Trinité ni de l'incarnation : cela leur suffit pour ne les pas croire et même pour dire, d'un air fier et libertin, de ceux qui les croient que ce sont des gens nés pour l'esclavage. Un calviniste ne peut concevoir comment il se peut faire que le corps de Jésus-Christ soit réellement présent au sacrement de l'autel dans le même temps qu'il est dans le ciel, et de là il croit avoir raison de conclure que cela ne se peut faire, comme s'il comprenait parfaitement jusqu'où peut aller la puissance de Dieu.

Un homme qui est même convaincu qu'il est libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la science de Dieu et ses décrets avec la liberté, il sera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient point que les hommes soient libres. Car d'un côté ne pouvant concevoir que la providence de Dieu puisse subsister avec la liberté de l'homme, et de l'autre le respect qu'il aura pour la religion l'empêchant de nier la providence, il se croira contraint d'ôter la liberté aux hommes ; ne faisant pas assez de réflexion sur la faiblesse de son esprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses décrets avec notre liberté.

Mais les hérétiques ne sont pas les seuls qui manquent d'attention pour considérer la faiblesse de leur esprit et qui lui donnent trop de liberté pour juger des choses qui ne lui sont pas soumises ; presque tous les hommes ont ce défaut, et principalement quelques théologiens des derniers siècles. Car on pourrait peut-être dire que quelques-uns d'eux emploient si souvent des raisonnements humains pour prouver ou pour expliquer des mystères qui sont au-dessus de la raison, quoiqu'ils le fassent avec bonne intention et pour défendre la religion contre les hérétiques, qu'ils donnent souvent occasion à ces mêmes hérétiques de demeurer

obstinément attachés à leurs erreurs et de traiter les mystères de la foi comme des opinions humaines.

IV. L'agitation de l'esprit et les subtilités de l'école ne sont pas propres à faire connaître aux hommes leur faiblesse, et ne leur donnent pas toujours cet esprit de soumission, si nécessaire pour se rendre avec humilité aux décisions de l'Église. Tous ces raisonnements subtils et humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil secret; ils peuvent les porter à faire usage de leur esprit mal à propos et à se former ainsi une religion conforme à sa capacité. Ainsi ne voit-on pas que les hérétiques se rendent aux arguments philosophiques, et que la lecture des livres purement scolastiques leur fasse connaître et condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occasion de la faiblesse des raisonnements de quelques scolastiques pour tourner en raillerie les mystères les plus sacrés de notre religion, qui dans la vérité ne sont point établis sur toutes ces raisons et explications humaines, mais seulement sur l'autorité de la parole de Dieu écrite ou non écrite, c'est-à-dire transmise jusqu'à nous par la voie de la tradition.

En effet la raison humaine ne nous fait point comprendre qu'il y ait un Dieu en trois personnes, que le corps de Jésus-Christ soit réellement dans l'eucharistie, et comment il se peut faire que l'homme soit libre, quoique Dieu sache de toute éternité tout ce que l'homme fera. Les raisons qu'on apporte pour prouver et pour expliquer ces choses sont des raisons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre sans les examiner, mais qui semblent souvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre, et qui ne tombent pas d'accord du fond de ces mystères. On peut dire au contraire que les objections que l'on forme contre les principaux articles de notre foi et principa-

lement contre le mystère de la Trinité sont si fortes qu'il n'est pas possible d'en donner des solutions claires, évidentes, et qui ne choquent en rien notre faible raison, parce qu'en effet ces mystères sont incompréhensibles.

Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'est donc pas de les accoutumer à faire usage de leur esprit en ne leur apportant que des arguments incertains tirés de la philosophie, parce que les vérités dont on veut les instruire ne sont pas soumises à la raison. Il n'est pas même toujours à propos de se servir de ces raisonnements dans des vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature, et quelques autres, de peur que leur esprit, ayant une fois goûté l'évidence des raisons dans ces questions, ne veuille point se soumettre à celles qui ne se peuvent prouver que par la tradition. Il faut, au contraire, les obliger à se défier de leur esprit propre en leur faisant sentir sa faiblesse, sa limitation et sa disproportion avec nos mystères; et quand l'orgueil de leur esprit sera abattu, alors il sera facile de les faire entrer dans les sentiments de l'Église en leur représentant que l'infaillibilité est renfermée dans l'idée de toute société divine, et en leur expliquant la tradition de tous les siècles s'ils en sont capables[1].

Mais si les hommes détournent continuellement leur vue de dessus la faiblesse et la limitation de leur esprit, une présomption indiscrète leur enflera le courage, une lumière trompeuse les éblouira, l'amour de la gloire les aveuglera. Ainsi les hérétiques seront éternellement hérétiques, les philosophes, opiniâtres et entêtés, et l'on ne cessera jamais de disputer sur toutes les choses, dont on disputera, tant qu'on en voudra disputer.

[1] Voy. les *Entr. sur la Mét. et sur la Religion.*

CHAPITRE III

I. Les philosophes se dissipent l'esprit en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports et qui dépendent de trop de choses, sans garder aucun ordre dans leurs études. — II. Exemple tiré d'Aristote. — III. Que les géomètres au contraire se conduisent bien dans la recherche de la vérité, principalement ceux qui se servent de l'algèbre et de l'analyse. — IV. Que leur méthode augmente la force de l'esprit, et que la logique d'Aristote la diminue. — V. Autre défaut des personnes d'étude.

I. Les hommes ne tombent pas seulement dans un fort grand nombre d'erreurs parce qu'ils s'occupent à des questions qui tiennent de l'infini, leur esprit n'étant pas infini ; mais aussi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étendue, leur esprit en ayant fort peu.

Nous avons déjà dit que de même qu'un morceau de cire n'est pas capable de recevoir en même temps plusieurs figures parfaites et bien distinctes ; ainsi l'esprit n'était pas capable de recevoir plusieurs idées distinctes, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses bien distinctement dans le même temps. De là il est facile de conclure qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des vérités cachées, dont la connaissance dépend de trop de choses, et dont il y en a quelques-unes qui ne nous sont pas connues ou qui ne nous sont pas assez familières ; car il faut étudier avec ordre, et se servir de ce qu'on sait distinctement pour apprendre ce qu'on ne sait pas ou ce qu'on ne sait que confusément.

Cependant, la plupart de ceux qui se mettent à l'étude n'y font point tant de façon ; ils ne font point essai de leurs forces ; ils ne consultent point avec eux-mêmes jusqu'où peut aller la portée de leur esprit. C'est une secrète vanité et un désir déréglé de savoir et non pas la raison qui règle leurs études. Ils entreprennent sans la consulter de pénétrer les vérités les plus cachées et les plus impénétrables, et de résoudre des questions qui dépendent d'un si grand nombre de rapports que l'esprit le plus vif et le plus pénétrant ne pourrait en découvrir la vérité avec une entière certitude qu'après plusieurs siècles et un nombre presque infini d'expériences.

Il y a dans la médecine et dans la morale un très-grand nombre de questions de cette nature. Toutes les sciences qui regardent le détail des corps et de leurs qualités particulières, comme des animaux, des plantes des métaux et de leurs qualités propres, sont de ces sciences qui ne peuvent jamais être assez évidentes ni assez certaines, principalement si on ne les cultive d'une autre manière qu'on a fait et si on ne commence par les sciences les plus simples et les moins composées dont elles dépendent. Mais les personnes d'étude ne veulent pas se donner la peine de philosopher par ordre; ils ne conviennent point de la certitude des principes de physique; ils ne connaissent point la nature des corps en général ni de leurs qualités; ils en tombent d'accord eux-mêmes. Cependant ils s'imaginent pouvoir rendre raison pourquoi, par exemple, les cheveux des vieillards blanchissent et que leurs dents deviennent noires, et de semblables questions qui dépendent de tant de causes qu'il n'est pas possible d'en donner jamais de raison assurée; car il est nécessaire pour cela de savoir au vrai en quoi consiste la blancheur des cheveux en particulier, les humeurs dont ils sont nourris,

les filtres qui sont dans le corps pour laisser passer ces humeurs, la conformation de la racine des cheveux ou de la peau où elles passent, et la différence de toutes ces choses dans un jeune homme et dans un vieillard, ce qui est absolument impossible ou du moins très-difficile à connaître.

II. Aristote, par exemple, a prétendu ne pas ignorer la cause de cette blancheur qui arrive aux cheveux des vieillards ; il en a donné plusieurs raisons en différents endroits de ses livres. Mais parce que c'est le génie de la nature, il n'en est pas demeuré là ; il a pénétré bien plus avant. Il a encore découvert que la cause qui rendait blancs les cheveux des vieillards était celle-là même qui faisait que quelques personnes et quelques chevaux ont un œil bleu et l'autre d'une autre couleur. Voici ses paroles : Ἑτερόγλαυκοι δὲ μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ἥνπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιοῦται μόνον [1]. Cela est assez surprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme, et il rend raison d'un si grand nombre de choses dans presque tous ses ouvrages de physique que les plus éclairés de ces temps-ci croient impénétrables, que c'est avec raison qu'on dit de lui qu'il nous a été donné de Dieu afin que nous n'ignorassions rien de ce qui peut être connu. *Aristotelis doctrina est* SUMMA VERITAS, *quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur de illo quod ipse fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.* Averroès devait même dire que la divine providence nous avait donné Aristote pour nous apprendre ce qu'il n'est pas possible de savoir. Car il est vrai que ce philosophe ne nous apprend pas seulement les choses que l'on peut savoir ; mais puisqu'il le faut croire sur sa parole, sa doctrine étant la

[1] Lib. V, *De gener. anim.*, c. I.

souveraine vérité, SUMMA VERITAS, il nous apprend même les choses qu'il est impossible de savoir.

Certainement il faut avoir bien de la foi pour croire ainsi Aristote lorsqu'il ne nous donne que des raisons de logique et qu'il n'explique les effets de la nature que par les notions confuses des sens; principalement lorsqu'il décide hardiment sur des questions qu'on ne voit pas qu'il soit possible aux hommes de pouvoir jamais résoudre. Aussi Aristote prend-il un soin particulier d'avertir qu'il faut le croire sur sa parole; car c'est un axiome incontestable à cet auteur qu'il faut que le disciple croie, δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Il est vrai que les disciples sont obligés quelquefois de croire leur maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences et aux faits; car s'ils veulent devenir véritablement philosophes, ils doivent examiner les raisons de leurs maîtres et ne les recevoir qu'après qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumière. Mais, pour être philosophe péripapéticien, il est seulement nécessaire de croire et de retenir, et il faut apporter la même disposition d'esprit à la lecture de cette philosophie qu'à la lecture de quelque histoire; car si on prend la liberté de faire usage de son esprit et de sa raison, il ne faut pas espérer de devenir grand philosophe; δεῖ γὰρ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Mais la raison pour laquelle Aristote et un très-grand nombre d'autres philosophes ont prétendu savoir ce qui ne se peut jamais savoir, c'est qu'ils n'ont pas bien connu la différence qu'il y a entre savoir et savoir, entre avoir une connaissance certaine et évidente et n'en avoir qu'une vraisemblable; et la raison pourquoi ils n'ont pas bien fait ce discernement, c'est que les sujets auxquels ils se sont appliqués ayant toujours eu plus d'étendue que leur esprit, ils n'en ont ordinairement vu que quelques parties sans pouvoir les em-

brasser toutes ensemble, ce qui suffit bien pour découvrir plusieurs vraisemblances, mais non pas pour découvrir la vérité avec évidence. Outre que ne cherchant la science que par vanité, et les vraisemblances étant plus propres pour gagner l'estime des hommes que la vérité même, à cause qu'elles sont plus proportionnées à la portée ordinaire des esprits, ils ont négligé de chercher les moyens nécessaires pour augmenter la capacité de l'esprit et lui donner plus d'étendue qu'il n'en a, de sorte qu'ils n'ont pu pénétrer le fond des vérités un peu cachées.

III-IV. Les seuls géomètres ont bien reconnu le peu d'étendue de l'esprit ; du moins se sont-ils conduits dans leurs études d'une manière qui marque qu'ils la connaissent parfaitement, surtout ceux qui se sont servis de l'algèbre et de l'analyse que Viète et Descartes ont renouvelée et perfectionnée en ce siècle. Cela paraît en ce que ces personnes ne se sont point avisées de résoudre des difficultés fort composées qu'après avoir connu très-clairement les plus simples dont elles dépendent : ils ne se sont appliqués à la considération des lignes courbes comme des sections coniques qu'après qu'ils ont bien possédé la géométrie ordinaire. Mais ce qui est de particulier aux analystes, c'est que, voyant que leur esprit ne pouvait pas être en même temps appliqué à plusieurs figures, et qu'il ne pouvait pas même imaginer des solides qui eussent plus de trois dimensions, quoiqu'il soit souvent nécessaire d'en concevoir qui en aient davantage, ils se sont servis des lettres ordinaires qui nous sont fort familières afin d'exprimer et d'abréger leurs idées. Ainsi l'esprit n'étant point embarrassé ni occupé dans la représentation qu'il serait obligé de se faire de plusieurs figures et d'un nombre infini de lignes, il peut apercevoir tout d'une vue ce qu'il ne lui serait pas possible de voir autre-

ment, parce que l'esprit peut pénétrer bien plus avant et s'étendre à beaucoup plus de choses que lorsque sa capacité est bien ménagée.

De sorte que toute l'adresse qu'il y a pour le rendre plus pénétrant et plus étendu consiste, comme nous l'expliquerons ailleurs [1], à bien ménager ses forces et sa capacité, ne l'employant pas mal à propos à des choses qui ne lui sont point nécessaires pour découvrir la vérité qu'il cherche, et c'est ce qu'il faut bien remarquer. Car cela seul fait bien voir que les logiques ordinaires sont plus propres pour diminuer la capacité de l'esprit que pour l'augmenter ; parce qu'il est visible que si on veut se servir, dans la recherche de quelque vérité, des règles qu'elles nous donnent, la capacité de l'esprit en sera partagée, de sorte qu'il en aura moins pour être attentif et pour comprendre toute l'étendue du sujet qu'il examine.

Il paraît donc assez, par ce que l'on vient de dire, que la plupart des hommes n'ont guère fait de réflexion sur la nature de l'esprit, quand ils ont voulu l'employer à la recherche de la vérité ; qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de son peu d'étendue et de la nécessité qu'il y a de la bien ménager et même de l'augmenter, et que cela est une des causes les plus considérables de leurs erreurs et de ce qu'ils ont si mal réussi dans leurs études.

Ce n'est pas pourtant qu'on prétende qu'il y ait eu quelques personnes qui n'aient pas su que leur esprit fût borné et qu'il eût peu de capacité et d'étendue. Tout le monde l'a su sans doute et tout le monde l'avoue, mais la plupart ne le savent que confusément et ne le confessent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confes-

[1] Liv. VI, dans la première partie de la *Méthode*.

sion, puisqu'ils agissent comme s'ils croyaient véritablement que leur esprit n'eût point de bornes, et qu'ils veulent pénétrer des choses qui dépendent d'un très-grand nombre de causes dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur soit connue.

V. Il y a encore un autre défaut assez ordinaire aux personnes d'étude : c'est qu'ils s'appliquent à trop de sciences à la fois, et que, s'ils étudient six heures le jour, ils étudient quelquefois six choses différentes. Il est visible que ce défaut procède de la même cause que les autres dont on vient de parler; car il y a grande apparence que si ceux qui étudient de cette manière connaissaient évidemment qu'elle n'est pas proportionnée avec la capacité de leur esprit et qu'elle est plus propre pour le remplir de confusion et d'erreur que d'une véritable science, ils ne se laisseraient pas emporter aux mouvements déréglés de leur passion et de leur vanité : car en effet ce n'est pas le moyen de la satisfaire, puisque c'est justement le moyen de ne rien savoir.

CHAPITRE IV

I. L'esprit ne peut s'appliquer longtemps à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. — II. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, et par conséquent de l'erreur. — III. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit. — IV. Ce qui est la source de la corruption des mœurs. — V. Et de l'ignorance du commun des hommes.

I. L'esprit de l'homme n'est pas seulement sujet à l'erreur parce qu'il n'est pas infini ou qu'il a moins d'étendue que les objets qu'il considère, comme nous venons d'expliquer dans les deux chapitres précédents; mais aussi parce qu'il est inconstant, qu'il n'a point de fermeté dans son action, et qu'il ne peut tenir assez longtemps sa vue fixe et arrêtée sur un sujet, afin de l'examiner tout entier.

Pour concevoir la cause de cette inconstance et de cette légèreté de l'esprit humain, il faut savoir que c'est la volonté qui dirige son action, que c'est elle qui l'applique aux objets qu'elle aime, et qu'elle est elle-même dans une inconstance et dans une inquiétude continuelle, dont voici la cause.

On ne peut douter que Dieu ne soit l'auteur de toutes choses, qu'il ne les ait faites pour lui, et qu'il ne tourne le cœur de l'homme vers lui par une impression naturelle et invincible qu'il lui imprime sans cesse. Dieu ne peut vouloir qu'il y ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelque autre bien,

s'il y en peut avoir d'autre que lui; parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui est souverainement aimable, ni qu'elle aime le plus ce qui est le moins aimable. Ainsi il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puisqu'il vient de Dieu, et qu'il n'y a rien qui puisse en arrêter les mouvements que Dieu même, qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne suive nécessairement les mouvements de cet amour. Les justes, les impies, les bienheureux et les damnés aiment Dieu de cet amour; car cet amour naturel que nous avons pour Dieu étant la même chose que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le souverain bien, il est visible que tous les esprits aiment Dieu de cet amour, puisqu'il n'y a que lui qui soit le bien universel, le bien infini, le souverain bien. Car enfin tous les esprits et les démons mêmes désirent ardemment d'être heureux et de posséder le souverain bien; et ils le désirent sans choix, sans délibération, sans liberté, et par la nécessité de leur nature. Étant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en soi tous les biens, le mouvement naturel de notre cœur ne cessera jamais que par la possession de ce bien.

II. Ainsi notre volonté toujours altérée d'une soif ardente, toujours agitée de désirs, d'empressements et d'inquiétudes pour un bien qu'elle ne possède pas, ne peut souffrir sans beaucoup de peine que l'esprit s'arrête pour quelque temps à des vérités abstraites qui ne la touchent point et qu'elle juge incapables de la rendre heureuse. Ainsi elle le pousse sans cesse à rechercher d'autres objets; et lorsque dans cette agitation que la volonté lui communique il rencontre quelque objet qui porte la marque du bien, je veux dire qui fait sentir à l'âme par ses approches quelque douceur et quelque satisfaction intérieure; alors cette soif du cœur

s'excite de nouveau; ces désirs, ces empressements, ces ardeurs se rallument, et l'esprit, obligé de leur obéir, s'attache uniquement à l'objet qui les cause ou qui semble les causer, pour l'approcher ainsi de l'âme qui le goûte et qui s'en repaît pour quelque temps. Mais le vide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaisirs au lieu d'éteindre sa soif ne font que l'irriter et donner à l'âme une sotte et vaine espérance de se satisfaire dans la multiplicité des plaisirs de la terre; ce qui produit encore une inconstance et une légèreté inconcevable dans l'esprit qui doit lui découvrir tous ces biens.

Il est vrai que lorsque l'esprit rencontre par hasard quelque objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en soi quelque chose de grand, son inconstance et son agitation cessent pour quelque temps; car reconnaissant que cet objet porte le caractère de celui que l'âme désire, il s'y arrête et s'y attache assez longtemps. Mais cette attache, ou plutôt cette opiniâtreté de l'esprit à examiner des sujets infinis ou trop vastes, lui est aussi inutile que cette légèreté avec laquelle il considère ceux qui sont proportionnés à sa capacité. Il est trop faible pour venir à bout d'une entreprise si difficile, et c'est en vain qu'il s'efforce d'y réussir. Ce qui doit rendre l'âme heureuse n'est pas, pour ainsi dire, la compréhension d'un objet infini, elle n'en est pas capable; mais l'amour et la jouissance d'un bien infini dont la volonté est capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime sans cesse.

Après cela il ne faut pas s'étonner de l'ignorance et de l'aveuglement des hommes, puisque leur esprit étant soumis à l'inconstance et à la légèreté de leur cœur, qui le rend incapable de rien considérer avec une application sérieuse, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté considérable. Car enfin

l'attention de l'esprit est aux objets de l'esprit ce que le regard fixe de nos yeux est aux objets de nos yeux. Et de même qu'un homme qui ne peut arrêter ses yeux sur les corps qui l'environnent, ne les peut pas voir suffisamment pour distinguer les différences de leurs plus petites parties, et pour reconnaître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres : ainsi un homme qui ne peut fixer la vue de son esprit sur les choses qu'il veut savoir ne peut pas les connaître suffisamment pour en distinguer toutes les parties et pour connaître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entre elles ou avec d'autres sujets.

Cependant il est constant que toutes les connaissances ne consistent que dans une vue claire des rapports que les choses ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les questions difficiles, que l'esprit doit voir tout d'une vue un fort grand nombre de rapports que deux ou plusieurs choses ont entre elles, il est clair que s'il n'a pas considéré ces choses-là avec beaucoup d'attention, et s'il ne les connaît que confusément, il ne lui sera pas possible d'apercevoir distinctement leurs rapports, et par conséquent d'en former un jugement solide.

III. Une des principales causes du défaut d'application de notre esprit aux vérités abstraites est que nous les voyons comme de loin, et qu'il se présente incessamment à notre esprit des choses qui en sont bien plus proches. La grande attention de l'esprit approche pour ainsi dire les idées des objets auxquels on s'applique. Mais il arrive souvent que lorsqu'on est fort attentif à des spéculations métaphysiques, on en est détourné parce qu'il survient à l'âme quelque sentiment qui est encore plus proche d'elle que ces idées; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur ou de plaisir : la raison en est que la douleur et le plaisir, et généralement

toutes les sensations, sont au dedans de l'âme même : elles la modifient, et elles la touchent de bien plus près que les idées simples des objets de la pure intellection, lesquelles, bien que présentes à l'esprit, ne le touchent ni ne le modifient pas sensiblement[1]. Ainsi l'âme étant d'un côté très-limitée, et de l'autre ne pouvant s'empêcher de sentir sa douleur et toutes ses autres sensations, sa capacité s'en trouve remplie, et elle ne peut dans un même temps sentir quelque chose et penser librement à d'autres objets qui ne se peuvent sentir. Le bourdonnement d'une mouche, ou quelque autre petit bruit, supposé qu'il se communique jusqu'à la partie principale du cerveau, en sorte que l'âme l'aperçoive, est capable, malgré tous nos efforts, de nous empêcher de considérer des vérités abstraites et fort relevées, parce que toutes les idées abstraites ne modifient point l'âme de la manière dont toutes les sensations la modifient.

IV. C'est ce qui fait la stupidité et l'assoupissement de l'esprit à l'égard des plus grandes vérités de la morale chrétienne, et que les hommes ne les connaissent que d'une manière spéculative et infructueuse sans la grâce de Jésus-Christ. Tout le monde connaît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer et le servir; mais qui le sert et qui l'adore sans la grâce, laquelle seule nous fait goûter de la douceur et du plaisir dans ces devoirs? Il y a très-peu de gens qui ne s'aperçoivent du vide et de l'instabilité des biens de la terre, et même qui ne soient convaincus d'une conviction abstraite, mais toutefois très-certaine et très-évidente, qu'ils ne méritent pas notre application et nos soins. Mais où sont ceux qui méprisent ces biens dans la pratique, et qui refusent leurs soins et leur application pour les acquérir? Il n'y a que ceux qui sentent quelque amertume et quelque

[1] Voy. le ch. VII de la seconde partie de ce liv.

dégoût dans leur jouissance, ou que la grâce a rendus sensibles pour des biens spirituels par une délectation intérieure que Dieu y a attachée, qui vainquent les impressions des sens et les efforts de la concupiscence. La vue de l'esprit toute seule ne nous fait donc jamais résister, comme nous le devons, aux efforts de la concupiscence : il faut, outre cette vue, un certain sentiment du cœur. Cette lumière de l'esprit toute seule est, si on le veut, une grâce suffisante qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connaître notre faiblesse, et que nous devons recourir par la prière à celui qui est notre force. Mais ce sentiment du cœur est une grâce vive qui opère. C'est elle qui nous touche, qui nous remplit et qui nous persuade le cœur, et sans elle il n'y a personne qui pense du cœur : *Nemo est qui recogitet corde*. Toutes les vérités plus constantes de la morale demeurent cachées dans les replis et dans les recoins de l'esprit; et tant qu'elles y demeurent elles y sont stériles et sans aucune force, puisque l'âme ne les goûte pas. Mais les plaisirs des sens sont plus proches de l'âme, et n'étant pas possible de ne pas sentir et même de ne pas aimer son plaisir [1], il n'est pas possible de se détacher de la terre et de se défaire des charmes et des illusions de ses sens par ses propres forces [2].

Je ne nie pas toutefois que les justes dont le cœur a déjà été vivement tourné vers Dieu par une délectation prévenante ne puissent sans cette grâce particulière faire quelques actions méritoires et résister aux mouvements de la concupiscence. Il y en a qui sont courageux et constants dans la loi de Dieu par la force de leur foi, par le soin qu'ils ont de se priver des choses

[1] Savoir, d'un amour naturel : car on peut haïr le plaisir d'une haine élective ou de choix.

[2] Parce que l'amour électif ne peut être longtemps sans se conformer à l'amour naturel.

sensibles, et par le mépris et le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agissent presque toujours sans goûter ce plaisir indélibéré ou prévenant dont je parle. La seule joie qu'ils trouvent en agissant selon Dieu est le seul plaisir qu'ils goûtent, et ce plaisir suffit pour les arrêter dans leur état et pour confirmer la disposition de leur cœur. Comme ils aiment Dieu et sa sainte loi, ils y pensent avec joie ; car on pense toujours avec plaisir à ce qu'on aime ; ou, ce qui revient au même, on ne peut s'en séparer sans quelque horreur, et cela suffit, afin que les justes puissent vaincre du moins les tentations légères. Mais ceux qui commencent leur conversion ont besoin d'un plaisir indélibéré et prévenant pour les détacher des biens sensibles, auxquels ils sont attachés par d'autres plaisirs prévenants et indélibérés ; la tristesse et les remords de leur conscience ne suffisent pas, et ils ne goûtent point encore de joie. Mais les justes peuvent vivre par la foi et dans la disette : et c'est même en cet état qu'ils méritent davantage, parce que les hommes étant raisonnables, Dieu veut en être aimé d'un amour de choix, plutôt que d'un amour d'instinct et d'un amour indélibéré, semblable à celui par lequel on aime les choses sensibles, sans connaître qu'elles sont bonnes autrement que par le plaisir qu'on en reçoit. Cependant la plupart des hommes ayant peu de foi et se trouvant sans cesse dans les occasions de goûter les plaisirs, ils ne peuvent conserver longtemps leur amour électif pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens sensibles, si la délectation de la grâce ne les soutient contre les efforts de la volupté ; car la délectation de la grâce produit, conserve, augmente la charité, comme les plaisirs sensibles la cupidité.

V. Il paraît assez par les choses que l'on a dites ci-dessus que les hommes n'étant jamais sans quelque

passion ou sans quelques sensations agréables ou fâcheuses, la capacité et l'étendue de leur esprit en est beaucoup occupée, et que lorsqu'ils veulent employer le reste de cette capacité à examiner quelque vérité, ils en sont souvent détournés par quelques sensations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, et par l'inconstance de la volonté qui agite et qui promène l'esprit d'objets en objets sans l'arrêter. De sorte que si l'on n'a pas pris dès la jeunesse l'habitude de vaincre toutes ces oppositions, comme on a expliqué dans la seconde partie, on se trouve enfin incapable de pénétrer rien qui soit un peu difficile et qui demande quelque peu d'application.

Il faut conclure de là que toutes les sciences, et principalement celles qui renferment des questions très-difficiles à éclaircir, sont remplies d'un nombre infini d'erreurs, et que nous devons avoir pour suspects tous ces gros volumes que l'on compose tous les jours sur la médecine, sur la physique, sur la morale, et principalement sur des questions particulières de ces sciences, qui sont beaucoup plus composées que les générales. On doit même juger que ces livres sont d'autant plus méprisables qu'ils sont mieux reçus du commun des hommes; j'entends de ceux qui sont peu capables d'application, et qui ne savent pas faire usage de leur esprit ; parce que l'applaudissement du peuple à quelque opinion sur une matière difficile est une marque infaillible qu'elle est fausse et qu'elle n'est appuyée que sur les notions trompeuses des sens ou sur quelques fausses lueurs de l'imagination.

Néanmoins il n'est pas impossible qu'un homme seul puisse découvrir un très-grand nombre de vérités cachées aux siècles passés, supposé que cette personne ne manque pas d'esprit, et qu'étant dans la solitude, éloigné autant qu'il se peut de tout ce qui pourrait le dis-

traire, il s'applique sérieusement à la recherche de la vérité. C'est pourquoi ceux-là sont peu raisonnables, qui méprisent la philosophie de M. Descartes sans la savoir, et par cette unique raison, qu'il paraît comme impossible qu'un homme seul ait trouvé la vérité dans des choses aussi cachées que sont celles de la nature. Mais s'ils savaient la manière dont ce philosophe a vécu, les moyens dont il s'est servi dans ses études pour empêcher que la capacité de son esprit ne fût partagée par d'autres objets que ceux dont il voulait découvrir la vérité, la netteté des idées sur lesquelles il a établi sa philosophie, et généralement tous les avantages qu'il a eus sur les anciens par les nouvelles découvertes, ils en recevraient sans doute un préjugé plus fort et plus raisonnable que celui de l'antiquité, qui autorise Aristote, Platon et plusieurs autres.

Cependant je ne leur conseillerais pas de s'arrêter à ce préjugé, et de croire que M. Descartes est un grand homme, et que sa philosophie est bonne à cause des choses avantageuses que l'on en peut dire. M. Descartes était homme comme les autres, sujet à l'erreur et à l'illusion comme les autres ; il n'y a aucun de ses ouvrages, sans même excepter sa géométrie, où il n'y ait quelque marque de la faiblesse de l'esprit humain. Il ne faut donc point le croire sur sa parole, mais le lire, comme il nous en avertit lui-même, avec précaution, en examinant s'il ne s'est point trompé, et ne croyant rien de ce qu'il dit que ce que l'évidence et les reproches secrets de notre raison nous obligeront de croire ; car en un mot l'esprit ne sait véritablement que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré dans les chapitres précédents que notre esprit n'était pas infini, qu'il avait au contraire une capacité fort médiocre, et que cette capacité était ordinairement remplie par les sensations de l'âme,

et enfin que l'esprit, recevant sa direction de la volonté, ne pouvait regarder fixement quelque objet sans en être bientôt détourné par son inconstance et par sa légèreté. Il est indubitable que ces choses sont les causes les plus générales de nos erreurs; et l'on pourrait s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir dans le particulier. Mais ce que l'on a dit suffit à des personnes capables de quelque attention pour leur faire connaître la faiblesse de l'esprit de l'homme. On traitera plus au long dans le quatrième et cinquième livre des erreurs qui ont pour cause nos inclinations naturelles et nos passions, dont nous venons déjà de dire quelque chose dans ce chapitre.

DEUXIÈME PARTIE

DE L'ENTENDEMENT PUR

DE LA NATURE DES IDÉES

CHAPITRE PREMIER

I. Ce qu'on entend par idées. Qu'elles existent véritablement, et qu'elles sont nécessaires pour apercevoir tous les objets matériels. — II. Division de toutes les manières par lesquelles on peut voir les objets de dehors.

I. Je crois que tout le monde tombe d'accord que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes ; et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit quand il aperçoit quelque objet.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive

quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au dehors quelque chose de semblable à cette idée, car il arrive très-souvent que l'on aperçoit des choses qui ne sont point, et qui même n'ont jamais été. Ainsi l'on a souvent dans l'esprit des idées réelles de choses qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il est absolument nécessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente à son esprit. Lorsqu'un fou ou un homme qui a la fièvre chaude ou qui dort, voit devant ses yeux quelque animal, il est constant que l'idée de cet animal existe véritablement; mais cette montagne d'or et cet animal ne furent jamais.

Cependant, les hommes étant comme naturellement portés à croire qu'il n'y a que les objets corporels qui existent, ils jugent de la réalité et de l'existence des choses tout autrement qu'ils devraient; car qu'ils sentent un objet, ils veulent qu'il soit très-certain que cet objet existe, quoiqu'il arrive souvent qu'il n'y ait rien au dehors. Ils veulent, outre cela, que cet objet soit tout de même comme ils le voient, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée, qui existe nécessairement et qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire sans réflexion que ce n'est rien; comme si les idées n'avaient pas un fort grand nombre de propriétés, comme si l'idée d'un carré, par exemple, n'était pas bien différente de celle de quelque nombre et ne représentait pas des choses tout à fait différentes : ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune propriété. Il est donc indubitable que les idées ont une existence très-réelle. Mais examinons quelle est leur nature et leur essence, et voyons ce qui peut être dans l'âme capable de lui représenter toutes choses.

Toutes les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes : ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire toutes ses différentes modifications; car par ces mots, *pensée*, *manière de penser*, ou *modification de l'âme*, j'entends généralement toutes les choses qui ne peuvent être dans l'âme sans qu'elle les aperçoive par le sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même : comme sont ses propres sensations, ses imaginations, ses pures intellections, ou simplement ses conceptions, ses passions mêmes et ses inclinations naturelles. Or, notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au dedans de l'âme, ou plutôt parce qu'elles ne sont que l'âme même d'une telle ou telle façon; de même que la rondeur réelle de quelque corps et son mouvement ne sont que ce corps figuré et transporté d'une telle ou telle façon.

Mais pour les choses qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux sortes : de spirituelles et de matérielles. Pour les spirituelles, il y a quelque apparence qu'elles peuvent se découvrir à notre âme sans idées et par elles-mêmes : car encore que l'expérience nous apprenne que nous ne pouvons pas immédiatement et par nous-mêmes déclarer nos pensées les uns aux autres, mais seulement par des paroles ou par d'autres signes sensibles auxquels nous avons attaché nos idées; on pourrait dire que Dieu l'a ordonné ainsi pour le temps de cette vie seulement, afin d'empêcher les désordres qui arriveraient présentement si les hommes pouvaient se faire entendre comme il leur plairait. Mais lorsque la justice et l'ordre régneront, et que nous serons délivrés de la captivité de notre corps, nous

pourrons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous-mêmes, ainsi qu'il y a quelque apparence que les anges peuvent faire dans le ciel. De sorte qu'il ne semble pas absolument nécessaire d'admettre des idées pour représenter à l'âme des choses spirituelles, parce qu'il se peut faire qu'on les voie par elles-mêmes, quoique d'une manière fort imparfaite.

Je n'examine pas ici comment deux esprits peuvent s'unir l'un à l'autre, et s'ils peuvent de cette manière se découvrir mutuellement leurs pensées. Je crois cependant qu'il n'y a point de substance purement intelligible que celle de Dieu; qu'on ne peut rien découvrir avec évidence que dans sa lumière, et que l'union des esprits ne peut les rendre mutuellement visibles. Car, quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons inintelligibles à nous-mêmes, jusqu'à ce que nous voyions en Dieu et qu'il nous présente à nous-mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermé dans le sien. Ainsi, quoiqu'il semble que j'accorde ici que les anges puissent par eux-mêmes manifester les uns aux autres et ce qu'ils sont et ce qu'ils pensent, ce que dans le fond je ne crois pas véritable, j'avertis que ce n'est que parce que je n'en veux pas disputer ; pourvu que l'on m'abandonne ce qui est incontestable, savoir, qu'on ne peut voir les choses matérielles par elles-mêmes et sans idées [1].

J'expliquerai dans le chapitre septième le sentiment que j'ai sur la manière dont nous connaissons les esprits, et je ferai voir qu'à présent nous ne pouvons les connaître entièrement par eux-mêmes quoiqu'ils puissent peut-être s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choses matérielles, qui certainement ne

[1] Cet article est en italiques, parce qu'on le peut passer et qu'il est difficile de l'entendre si l'on ne sait ce que je pense de l'âme et de la nature des idées.

peuvent s'unir à notre âme de la façon qui lui est nécessaire afin qu'elle les aperçoive; parce qu'étant étendues, et l'âme ne l'étant pas, il n'y a point de rapports entre elles. Outre que nos âmes ne sortent point du corps pour mesurer la grandeur des cieux, et par conséquent elles ne peuvent voir les corps de dehors que par des idées qui les représentent. C'est de quoi tout le monde doit tomber d'accord.

II. Nous assurons donc qu'il est absolument nécessaire que les idées que nous avons des corps et de tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets; ou bien que notre âme ait la puissance de produire ces idées, ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet, ou que l'âme ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps, ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles ou toutes les idées des êtres créés.

Nous ne saurions voir les objets que de l'une de ces manières. Examinons quelle est celle qui paraît la plus vraisemblable de toutes sans préoccupation, et sans nous effrayer de la difficulté de cette question. Peut-être que nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations incontestables pour toutes sortes de personnes; mais seulement des preuves très-convaincantes pour ceux au moins qui les méditeront avec une attention sérieuse; car on passerait peut-être pour téméraire, si l'on parlait autrement.

CHAPITRE II

Que les objets matériels n'envoient point d'espèces qui leur ressemblent.

La plus commune opinion est celle des péripatéticiens, qui prétendent que les objets de dehors envoient des espèces qui leur ressemblent, et que ces espèces sont portées par les sens extérieurs jusqu'au sens commun; ils appellent ces espèces-là *impresses*, parce que les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles, sont rendues intelligibles par l'*intellect agent* ou *agissant*, et sont propres pour être reçues dans l'*intellect patient*. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces *expresses*, parce qu'elles sont exprimées des impresses; et c'est par elles que l'*intellect patient* connaît toutes les choses matérielles.

On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choses et les diverses manières dont différents philosophes les conçoivent, car, quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultés qu'ils attribuent au sens intérieur et à l'entendement, et même qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils aient besoin d'un *intellect agent* pour connaître les objets sensibles; cependant ils conviennent presque tous que les objets de dehors envoient des espèces ou des images qui leur ressemblent, et ce n'est que sur ce fondement qu'ils multiplient leurs

facultés et qu'ils défendent leur *intellect agent*. De sorte que ce fondement n'ayant aucune solidité, comme on le va faire voir, il n'est pas nécessaire de s'arrêter davantage à renverser tout ce qu'on a bâti dessus.

On assure donc qu'il n'est pas vraisemblable que les objets envoient des images ou des espèces qui leur ressemblent; de quoi voici quelques raisons. La première se tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le soleil, les étoiles et tous ceux qui sont proches de nos yeux, ne peuvent pas envoyer des espèces qui soient d'autre nature qu'eux; c'est pourquoi les philosophes disent ordinairement que ces espèces sont grossières et matérielles, à la différence des espèces expresses, qui sont spiritualisées. Ces espèces impresses des objets sont donc de petits corps : elles ne peuvent donc pas se pénétrer, ni tous les espaces qui sont depuis la terre jusqu'au ciel, lesquels en doivent être tous remplis. D'où il est facile de conclure qu'elles devraient se froisser et se briser, les unes allant d'un côté et les autres de l'autre, et qu'ainsi elles ne peuvent rendre les objets visibles.

De plus, on peut voir d'un même endroit ou d'un même point un très-grand nombre d'objets qui sont dans le ciel et sur la terre, donc il faudrait que les espèces de tous ces corps se pussent réduire en un point. Or elles sont impénétrables, puisqu'elles sont étendues: donc, etc.

Mais non-seulement on peut voir d'un même point un très-grand nombre de très-grands et de très-vastes objets; il n'y a même aucun point dans tous ces grands espaces du monde d'où on ne puisse découvrir un nombre presque infini d'objets, et même d'objets aussi grands que le soleil, la lune et les cieux. Il n'y a donc aucun point[1] dans tout le monde où les espèces de toutes ces

[1] Si l'on veut savoir comment toutes les impressions des objets

choses ne se dussent rencontrer ; ce qui est contre toute apparence de vérité.

La seconde raison se prend du changement qui arrive dans les espèces. Il est constant que plus un objet est proche, plus l'espèce en doit être grande, puisque nous voyons l'objet plus grand. Or, on ne voit pas ce qui peut faire que cette espèce diminue et ce que peuvent devenir les parties qui la composaient lorsqu'elle était plus grande. Mais ce qui est encore plus difficile à concevoir selon leur sentiment, c'est que si on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un microscope, l'espèce devient tout d'un coup cinq ou six cents fois plus grande qu'elle n'était auparavant ; car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître si fort en un instant.

La troisième raison, c'est que quand on regarde un cube parfait, toutes les espèces de ses côtés sont inégales, et néanmoins on ne laisse pas de voir tous ses côtés également carrés. Et de même lorsque l'on considère dans un tableau des ovales et des parallélogrammes qui ne peuvent envoyer que des espèces de semblable figure, on n'y voit cependant que des cercles et des carrés. Cela fait manifestement voir qu'il n'est pas nécessaire que l'objet que l'on regarde produise, afin qu'on le voie, des espèces qui lui soient semblables.

Enfin on ne peut pas concevoir comment il se peut faire qu'un corps qui ne diminue point sensiblement envoie toujours hors de soi des espèces de tous côtés, qu'il en remplisse continuellement de fort grands espaces tout à l'entour, et cela avec une vitesse inconcevable ; car un objet étant caché, dans l'instant qu'il se dé-

visibles, quoique opposées, se peuvent communiquer sans s'affaiblir, on peut lire la *Dioptrique* de M. Descartes, et l'*Éclaircissement* sur le quatrième ch. de la deuxième part. du sixième liv., qui traite de la lumière et des couleurs. On le trouvera à la fin de ce liv.

couvreon le peut voir de plusieurs millions de lieues et de tous les côtés. Et ce qui paraît encore fort étrange, c'est que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air et quelques autres, n'ont point la force de pousser au dehors de ces images qui leur ressemblent; ce que font les corps les plus grossiers et qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres et presque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raisons contraires à cette opinion, parce que ce ne serait jamais fait, le moindre effort d'esprit en fournissant un si grand nombre qu'on ne le peut épuiser. Celles que nous venons de rapporter sont suffisantes, et elles n'étaient pas même nécessaires après ce qu'on a dit qui regarde ce sujet dans le premier livre, lorsqu'on a expliqué les erreurs des sens. Mais il y a un si grand nombre de philosophes attachés à cette opinion, qu'on a cru qu'il était nécessaire d'en dire quelque chose pour les porter à faire réflexion sur leurs pensées.

CHAPITRE III

Que l'âme n'a point la puissance de produire les idées. Cause de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet.

La seconde opinion est de ceux qui croient que nos âmes ont la puissance de produire les idées des choses auxquelles elles veulent penser, et qu'elles sont excitées à les produire par les impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets qui les causent. Ils prétendent que c'est en cela que l'homme est fait à l'image de Dieu, et qu'il participe à sa puissance ; que de même que Dieu a créé toutes choses de rien, et qu'il peut les anéantir et en créer d'autres toutes nouvelles, qu'ainsi l'homme peut créer et anéantir les idées de toutes les choses qu'il lui plaît. Mais on a grand sujet de se défier de toutes ces opinions qui élèvent l'homme ; ce sont d'ordinaire des pensées qui viennent de son fonds vain et superbe, et que le Père des lumières n'a point données.

Cette participation à la puissance de Dieu que les hommes se vantent d'avoir pour se représenter les objets et pour faire plusieurs autres actions particulières, est une participation qui semble tenir quelque chose de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement ; mais c'est aussi une participation chimérique que l'ignorance et la vanité des hommes leur a fait

imaginer. Ils sont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne pensent de la bonté et de la miséricorde de Dieu ; mais ce n'est pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons seulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puissance de former les idées des choses qu'ils aperçoivent.

Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres réels, puisqu'elles ont des propriétés réelles ; que les unes ne diffèrent des autres, et qu'elles ne représentent des choses toutes différentes. On ne peut aussi raisonnablement douter qu'elles ne soient spirituelles et fort différentes des corps qu'elles représentent, et cela semble assez fort pour faire douter si les idées par le moyen desquelles on voit les corps ne sont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet, le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel et terrestre, comme nous le verrons dans la suite. Ainsi, quand on assure que les hommes ont la puissance de se former des idées telles qu'il leur plaît, on se met fort en danger d'assurer que les hommes ont la puissance de faire des êtres plus nobles et plus parfaits que le monde que Dieu a créé. On ne fait pas cependant réflexion à cela, parce qu'on s'imagine qu'une idée n'est rien à cause qu'elle ne se fait point sentir ; ou bien si on la regarde comme un être, c'est comme un être bien mince et bien méprisable, parce qu'on s'imagine qu'elle est anéantie dès qu'elle n'est plus présente à l'esprit.

Mais quand même il serait vrai que les idées ne seraient que des êtres bien petits et bien méprisables, ce sont pourtant des êtres, et des êtres spirituels ; et les hommes n'ayant pas la puissance de créer, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas les produire, car la production des idées de la manière qu'on l'explique est une véritable création ; et quoiqu'on tâche de pallier et d'adou-

cir la hardiesse et la dureté de cette opinion, en disant que la production des idées suppose quelque chose, et que la création ne suppose rien, on ne rend pas néanmoins raison du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde qu'il n'est pas plus difficile de produire quelque chose de rien que de la produire en supposant une autre chose de laquelle elle ne se peut pas faire et qui ne puisse contribuer de rien à sa production. Par exemple, il n'est pas plus difficile de créer un ange que de le produire d'une pierre, parce qu'une pierre étant d'un genre d'être tout opposé, elle ne peut servir de rien à la production d'un ange; mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, etc., parce que la pierre, l'or et le pain ne sont qu'une même étendue diversement configurée. et que toutes ces choses sont matérielles.

Il est même plus difficile de produire un ange d'une pierre que de le produire de rien, parce que pour faire un ange d'une pierre, autant que cela se peut faire, il faut anéantir la pierre, et ensuite créer l'ange; et pour créer simplement un ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'esprit produit ses idées des impressions matérielles que le cerveau reçoit des objets, il fait toujours la même chose, ou une chose aussi difficile, ou même plus difficile que s'il les créait, puisque les idées étant spirituelles, elles ne peuvent pas être produites des images matérielles qui sont dans le cerveau et qui n'ont point de proportion avec elles.

Que si on dit qu'une idée n'est pas une substance, je le veux; mais c'est toujours une chose spirituelle : et comme il n'est pas possible de faire un carré d'un esprit, quoiqu'un carré ne soit pas une substance, il n'est pas possible aussi de former d'une substance matérielle une idée spirituelle quand même une idée ne serait pas une substance.

Mais quand on accorderait à l'esprit de l'homme une souveraine puissance pour anéantir et pour créer les idées des choses, avec tout cela il ne s'en servirait jamais pour les produire : car de même qu'un peintre, quelque habile qu'il soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu'il n'aura jamais vu et duquel il n'aura aucune idée, de sorte que le tableau qu'on l'obligerait d'en faire ne peut pas être semblable à cet animal inconnu ; ainsi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet s'il ne le connaît auparavant, c'est-à-dire s'il n'en a déjà l'idée, laquelle ne dépend point de sa volonté. Que s'il en a déjà une idée, il connaît cet objet, et il lui est inutile d'en former une nouvelle. Il est donc inutile d'attribuer à l'esprit de l'homme la puissance de produire ses idées.

On pourrait peut-être dire que l'esprit a des idées générales et confuses qu'il ne produit pas, et que celles qu'il produit sont particulières, plus nettes et plus distinctes ; mais c'est toujours la même chose. Car de même qu'un peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de sorte qu'il soit assuré d'y avoir réussi, s'il n'en a une idée distincte et même si la personne n'est présente ; ainsi l'esprit qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en général, ne pourra pas se représenter un cheval, ni en former une idée bien distincte, et être assuré qu'elle est parfaitement semblable à un cheval, s'il n'a déjà une première idée avec laquelle il confère cette seconde : or s'il en a une première il est inutile d'en former une seconde, et la question regarde cette première. Donc, etc.

Il est vrai 1° que quand nous concevons un carré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'est-à-dire l'apercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premièrement

que nous ne sommes point la véritable ni la principale cause de cette image, mais il serait trop long de l'expliquer. 2° Que tant s'en faut que la seconde idée qui accompagne cette image soit plus distincte et plus juste que l'autre; qu'au contraire elle n'est juste que parce qu'elle ressemble à la première, qui sert de règle pour la seconde. Car enfin il ne faut pas croire que l'imagination et les sens mêmes nous représentent les objets plus distinctement que l'entendement pur, mais seulement qu'ils touchent et qu'ils appliquent davantage l'esprit. Car les idées des sens et de l'imagination ne sont distinctes que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection [1]. L'image d'un carré, par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'est juste et bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un carré que nous concevons par pure intellection [2]. C'est cette idée qui règle cette image. C'est l'esprit qui conduit l'imagination et qui l'oblige pour ainsi dire de regarder de temps en temps si l'image qu'elle peint est une figure de quatre lignes droites et égales dont les angles sont exactement droits, en un mot si ce qu'on imagine est semblable à ce qu'on conçoit.

Après ce que l'on a dit, je ne crois pas qu'on puisse douter que ceux qui assurent que l'esprit peut se former les idées des objets ne se trompent; puisqu'ils attribuent à l'esprit la puissance de créer et même de créer avec sagesse et avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connaissance de ce qu'il fait : car cela n'est pas concevable. Mais la cause de leur erreur est que les

[1] Tanto meliora esse judico quæ oculis cerno, quanto pro sui natura viciniora sunt iis quæ animo intelligo. Aug.

[2] Quis bene se inspiciens non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Aug. *De immort. animæ*, c. x.

hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnue. C'est pour cela que tout le monde conclut qu'une boule agitée qui en rencontre une autre est la véritable et la principale cause de l'agitation qu'elle lui communique, que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras et d'autres préjugés semblables; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée quand elle est rencontrée par une autre qui la choque, que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons, et que nous ne voyons point sensiblement quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements.

Mais lorsqu'un effet ne suit pas si souvent de quelque chose qui n'en est pas la cause, il ne laisse pas d'y avoir toujours un fort grand nombre de personnes qui croient que cette chose est la cause de l'effet qui arrive; mais tout le monde ne tombe pas dans cette erreur. Il paraît, par exemple, une comète, et après cette comète un prince meurt; des pierres sont exposées à la lune, et elles sont mangées des vers; le soleil est joint avec Mars dans la nativité d'un enfant, et il arrive que cet enfant a quelque chose d'extraordinaire : cela suffit à beaucoup de gens pour se persuader que la comète, la lune, la conjonction du soleil avec Mars sont les causes des effets que l'on vient de marquer et d'autres même qui leur ressemblent, et la raison pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'est qu'on ne voit pas à tous moments que ces effets suivent ces choses.

Mais tous les hommes ayant d'ordinaire les idées des objets présentes à l'esprit dès qu'ils le souhaitent, et cela leur arrivant plusieurs fois le jour, presque tous concluent que la volonté qui accompagne la produc-

tion ou plutôt la présence des idées en est la véritable cause, parce qu'ils ne voient rien dans le même temps à quoi ils la puissent attribuer et qu'ils s'imaginent que les idées ne sont plus dès que l'esprit ne les voit plus, et qu'elles recommencent à exister lorsqu'elles se représentent à l'esprit.

C'est aussi pour ces raisons-là que quelques-uns jugent que les objets de dehors envoient des images qui leur ressemblent, ainsi que nous venons de le dire dans le chapitre précédent. Car n'étant pas possible de voir les objets par eux-mêmes, mais seulement par leurs idées, ils jugent que l'esprit produit l'idée parce que dès qu'il est présent ils le voient, dès qu'il est absent ils ne le voient plus, et que la présence de l'objet accompagne presque toujours l'idée qui nous le représente.

Toutefois, si les hommes ne se précipitaient point dans leurs jugements, de ce que les idées des choses sont présentes à leur esprit dès qu'ils le veulent, ils devraient seulement conclure que selon l'ordre de la nature leur volonté est ordinairement nécessaire afin qu'ils aient ces idées ; mais non pas que la volonté est la véritable et la principale cause qui les rende présentes à leur esprit, et encore moins que la volonté les produise de rien ou de la manière qu'ils l'expliquent. Ils ne doivent pas non plus conclure que les objets envoient des espèces qui leur ressemblent à cause que l'âme ne les aperçoit d'ordinaire que lorsqu'ils sont présents, mais seulement que l'objet est ordinairement nécessaire afin que l'idée soit présente à l'esprit. Enfin ils ne doivent pas juger qu'une boule agitée soit la principale et la véritable cause du mouvement de la boule qu'elle trouve dans son chemin, puisque la première n'a point elle-même la puissance de se mouvoir. Ils peuvent seulement juger que cette rencontre de deux boules est occasion à l'auteur du mouvement de la matière d'exé-

cuter le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses, en communiqnant à l'autre boule une partie du mouvement de la première ; c'est-à-dire [1], pour parler plus clairement, en voulant que la dernière acquière autant d'agitation que la première perd de la sienne : car la force mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve, comme nous ferons voir ailleurs.

[1] Voy. le ch. 3 de la deuxième part. de la *Méthode* et l'*Éclairc.* sur ce même ch.



CHAPITRE IV

Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin.

La troisième opinion est de ceux qui prétendent que toutes les idées sont créées avec nous.

Pour reconnaître le peu de vraisemblance qu'il y a dans cette opinion, il faut se représenter qu'il y a dans le monde plusieurs choses toutes différentes dont nous avons des idées : mais pour ne parler que des simples figures, il est constant que le nombre en est infini; et même si on s'arrête à une seule, comme à l'ellipse, on ne peut douter que l'esprit n'en conçoive un nombre infini de différentes espèces, lorsqu'il conçoit qu'un des diamètres peut s'allonger à l'infini l'autre demeurant toujours le même.

De même la hauteur d'un triangle se pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, le côté qui sert de base demeurant toujours le même, on conçoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de différentes espèces; et même, ce que je prie que l'on considère ici, l'esprit aperçoit en quelque manière ce nombre infini, quoiqu'on n'en puisse imaginer que très-peu, et qu'on ne puisse en même temps avoir des idées particulières et distinctes de beaucoup de triangles de différentes espèces. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que



cette idée générale qu'a l'esprit de ce nombre infini de triangles de différentes espèces prouve assez que si l'on ne conçoit point par des idées particulières tous ces différents triangles, en un mot si on ne comprend pas l'infini, ce n'est pas faute d'idées, ou que l'infini ne nous soit présent; mais c'est seulement faute de capacité et d'étendue d'esprit. Si un homme s'appliquait à considérer les propriétés de toutes les diverses espèces de triangles, quand même il continuerait éternellement cette sorte d'étude, il ne manquerait jamais d'idées nouvelles et particulières, mais son esprit se lasserait inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles se peut appliquer aux figures de cinq, de six, de cent, de mille, de dix mille côtés, et ainsi à l'infini. Et si les côtés d'un triangle pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres font des triangles d'une infinité d'espèces, il est facile de voir que les figures de quatre, de cinq ou d'un million de côtés, sont capables de différences encore bien plus grandes, puisqu'elles sont capables d'un plus grand nombre de rapports et de combinaisons de leurs côtés que les simples triangles.

L'esprit voit donc toutes ces choses, il en a des idées : il est sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il emploierait des siècles infinis à la considération même d'une seule figure; et que s'il n'aperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'est seulement que son étendue est très-limitée. Il a donc un nombre infini d'idées; que dis-je, un nombre infini! il a autant de nombres infinis d'idées qu'il y a de différentes figures; de sorte que puisqu'il y a un nombre infini de différentes figures, il faut, pour connaître seulement les figures, que l'esprit ait une infinité de nombres infinis d'idées.

Or, je demande s'il est vraisemblable que Dieu ait

créé tant de choses avec l'esprit de l'homme. Pour moi, cela ne me paraît pas ainsi; principalement puisque cela se peut faire d'une autre manière très-simple et très-facile, comme nous verrons bientôt. Car, comme Dieu agit toujours par les voies les plus simples, il ne paraît pas raisonnable d'expliquer comment nous connaissons les objets en admettant la création d'une infinité d'êtres, puisqu'on peut résoudre cette difficulté d'une manière plus facile et plus naturelle.

Mais quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il serait néanmoins impossible d'expliquer comment l'âme pourrait les choisir pour se les représenter; comment par exemple il se pourrait faire qu'elle aperçût, dans l'instant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets dont elle découvre la grandeur, la figure, la distance et le mouvement. Elle ne pourrait pas même, par cette voie, apercevoir un seul objet, comme le soleil, lorsqu'il serait présent aux yeux du corps; car, puisque l'image que le soleil imprime dans le cerveau ne ressemble point à l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs, et même que l'âme n'aperçoit pas le mouvement que le soleil produit dans le fond des yeux et dans le cerveau, il n'est pas concevable qu'elle pût justement deviner, parmi ce nombre infini d'idées qu'elle aurait, laquelle il faudrait qu'elle se représentât pour imaginer ou pour voir le soleil, et le voir de telle ou de telle grandeur déterminée. On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous, et que cela suffit afin que nous voyions les objets qui nous environnent.

On ne peut pas dire aussi que Dieu en produise à tous moments autant de nouvelles que nous apercevons de choses différentes. Cela est assez réfuté par ce

d'assurer que l'âme étant faite pour penser, elle a dans elle-même, je veux dire en considérant ses propres perfections, tout ce qu'il lui faut pour apercevoir les objets; parce qu'en effet, étant plus noble que toutes les choses qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle les contient en quelque sorte *éminemment*, comme parle l'École, c'est-à-dire d'une manière plus noble et plus relevée qu'elles ne sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choses supérieures comprennent en cette sorte les perfections des inférieures. Ainsi, étant les plus nobles des créatures qu'ils connaissent, ils se flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une manière spirituelle tout ce qui est dans le monde visible, et de pouvoir en se modifiant diversement apercevoir tout ce que l'esprit humain est capable de connaître. En un mot, ils veulent que l'âme soit comme un monde intelligible qui comprend en soi tout ce que comprend le monde matériel et sensible, et même infiniment davantage.

Mais il me semble que c'est être bien hardi que de vouloir soutenir cette pensée. C'est, si je ne me trompe, la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres, qui nous brouille l'esprit et qui nous porte à nous imaginer que nous possédons ce que nous n'avons point. *Ne dites pas que vous soyez à vous-même votre lumière*, dit saint Augustin[1], car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumière et qui puisse en se considérant voir tout ce qu'il a produit et qu'il peut produire[2].

Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fût créé, et qu'il n'a pu le produire sans connaissance et sans idée; que par conséquent ces

[1] Serm. 8, *De verbis Domini.*
[2] *Exode*, III, 14.

CHAPITRE V

Que l'esprit ne voit ni l'essence ni l'existence des objets en considérant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voie en cette manière.

La quatrième opinion est que l'esprit n'a besoin que de soi-même pour apercevoir les objets ; et qu'il peut, en se considérant et ses propres perfections, découvrir toutes les choses qui sont au dehors.

Il est certain que l'âme voit dans elle-même et sans idées toutes les sensations et toutes les passions dont elle est capable, le plaisir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, son amour, sa haine, sa joie, sa tristesse et les autres ; parce que toutes les sensations et toutes les passions de l'âme ne représentent rien qui soit hors d'elle, qui leur ressemble, et que ce ne sont que des modifications dont un esprit est capable[1]. Mais la difficulté est de savoir si les idées qui représentent quelque chose qui est hors de l'âme et qui leur ressemble en quelque façon, comme les idées du soleil, d'une maison, d'un cheval, d'une rivière, etc., ne sont que des modifications de l'âme ; de sorte que l'esprit n'ait besoin que de lui-même pour se représenter toutes les choses qui sont hors de lui.

Il y a des personnes qui ne font point de difficulté

[1] Voy. *Des vraies et fausses idées* de M. Arnauld.

d'assurer que l'âme étant faite pour penser, elle a dans elle-même, je veux dire en considérant ses propres perfections, tout ce qu'il lui faut pour apercevoir les objets; parce qu'en effet, étant plus noble que toutes les choses qu'elle conçoit distinctement, on peut dire qu'elle les contient en quelque sorte *éminemment*, comme parle l'École, c'est-à-dire d'une manière plus noble et plus relevée qu'elles ne sont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choses supérieures comprennent en cette sorte les perfections des inférieures. Ainsi, étant les plus nobles des créatures qu'ils connaissent, ils se flattent d'avoir dans eux-mêmes d'une manière spirituelle tout ce qui est dans le monde visible, et de pouvoir en se modifiant diversement apercevoir tout ce que l'esprit humain est capable de connaître. En un mot, ils veulent que l'âme soit comme un monde intelligible qui comprend en soi tout ce que comprend le monde matériel et sensible, et même infiniment davantage.

Mais il me semble que c'est être bien hardi que de vouloir soutenir cette pensée. C'est, si je ne me trompe, la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance et le désir de ressembler à celui qui comprend en soi tous les êtres, qui nous brouille l'esprit et qui nous porte à nous imaginer que nous possédons ce que nous n'avons point. *Ne dites pas que vous soyez à vous-même votre lumière,* dit saint Augustin[1], car il n'y a que Dieu qui soit à lui-même sa lumière et qui puisse en se considérant voir tout ce qu'il a produit et qu'il peut produire[2].

Il est indubitable qu'il n'y avait que Dieu seul avant que le monde fût créé, et qu'il n'a pu le produire sans connaissance et sans idée; que par conséquent ces

[1] Serm. 8, *De verbis Domini.*
[2] *Exode*, III, 14.

idées que Dieu en a eues ne sont point différentes de lui-même; et qu'ainsi toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu, quoique d'une manière toute spirituelle et que nous ne pouvons comprendre. Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent. Il connaît encore parfaitement leur existence, parce que, dépendant tous de sa volonté pour exister, et ne pouvant ignorer ses propres volontés, il s'ensuit qu'il ne peut ignorer leur existence; et par conséquent Dieu voit en lui-même non-seulement l'essence des choses, mais aussi leur existence.

Mais il n'en est pas de même des esprits créés; ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'essence des choses ni leur existence. Ils n'en peuvent voir l'essence dans eux-mêmes, puisqu'étant très-limités ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu, que l'on peut appeler l'être universel, ou simplement *ce qui est* [1], comme il se nomme lui-même. Puis donc que l'esprit humain peut connaître tous les êtres, et des êtres infinis, et qu'il ne les contient pas, c'est une preuve certaine qu'il ne voit pas leur essence dans lui-même; car l'esprit ne voit pas seulement tantôt une chose et tantôt une autre successivement, il aperçoit même actuellement l'infini quoiqu'il ne le conprenne pas, comme nous avons dit dans le chapitre précédent. De sorte que, n'étant point actuellement infini ni capable de modifications infinies dans le même temps, il est absolument impossible qu'il voie dans lui-même ce qui n'y est pas. Il ne voit donc pas l'essence des choses en considérant ses propres perfections ou en se modifiant diversement.

Il ne voit pas aussi leur existence dans lui-même,

[1] *Exode*, III, 14.

parce qu'elles ne dépendent point de sa volonté pour exister, et que les idées de ces choses peuvent être présentes à l'esprit quoiqu'elles n'existent pas; car tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or sans qu'il y ait une montagne d'or dans la nature; et quoique l'on s'appuie sur les rapports de ses sens pour juger de l'existence des objets, néanmoins la raison ne nous assure point que nous devions toujours en croire nos sens, puisque nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme, par exemple, a le sang fort échauffé, ou simplement quand il dort, il voit quelquefois devant ses yeux des campagnes, des combats et choses semblables, qui toutefois ne sont point présents et qui ne furent peut-être jamais. Il est donc indubitable que ce n'est pas en soi-même ni par soi-même que l'esprit voit l'existence des choses, mais qu'il dépend en cela de quelque autre chose.

CHAPITRE VI

Que nous voyons toutes choses en Dieu.

Nous avons examiné dans les chapitres précédents quatre différentes manières dont l'esprit peut voir les objets de dehors, lesquelles ne nous paraissent pas vraisemblables. Il ne reste plus que la cinquième qui paraît seule conforme à la raison, et la plus propre pour faire connaître la dépendance que les esprits ont de Dieu dans toutes leurs pensées.

Pour la bien comprendre, il faut se souvenir de ce qu'on vient de dire dans le chapitre précédent, qu'il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puisqu'autrement il n'aurait pas pu les produire, et qu'ainsi il voit tous ces êtres en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport. Il faut de plus savoir que Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps. Ces deux choses étant supposées, il est certain que l'esprit peut voir ce qu'il y a dans Dieu qui représente les êtres créés, puisque cela est très-spirituel, très-intelligible et très-présent à l'esprit. Ainsi, l'esprit peut voir en Dieu les ouvrages de Dieu, supposé que Dieu veuille bien lui découvrir ce qu'il y a dans lui qui les représente. Or, voici les raisons qui semblent prou-

ver qu'il le veut plutôt que de créer un nombre infini d'idées dans chaque esprit.

Non-seulement il est très-conforme à la raison, mais encore il paraît par l'économie de toute la nature, que Dieu ne fait jamais par des voies très-difficiles ce qui se peut faire par des voies très-simples et très-faciles; car Dieu ne fait rien inutilement et sans raison. Ce qui marque sa sagesse et sa puissance n'est pas de faire de petites choses par de grands moyens; cela est contre la raison et marque une intelligence bornée. Mais au contraire, c'est de faire de grandes choses par des moyens très-simples et très-faciles. C'est ainsi qu'avec l'étendue toute seule il produit tout ce que nous voyons d'admirable dans la nature et même ce qui donne la vie et le mouvement aux animaux; car ceux qui veulent absolument des formes substantielles, des facultés et des âmes dans les animaux, différentes de leur sang et des organes de leur corps pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même temps que Dieu manque d'intelligence ou qu'il ne puisse pas faire ces choses admirables avec l'étendue toute seule. Ils mesurent la puissance de Dieu et sa souveraine sagesse par la petitesse de leur esprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour cela autant d'infinités de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les esprits voient l'essence de Dieu de ce qu'ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L'essence de Dieu, c'est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou parti-

cipable par elles. Ce qu'ils voient en Dieu est très-imparfait, et Dieu est très-parfait. Ils voient de la matière divisible, figurée, etc., et en Dieu il n'y a rien qui soit divisible ou figuré; car Dieu est tout être, parce qu'il est infini et qu'il comprend tout; mais il n'est aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'est qu'un ou plusieurs êtres en particulier; et nous ne comprenons point cette simplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire qu'on ne voit pas tant les idées des choses que les choses mêmes que les idées représentent; car lorsqu'on voit un carré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce carré qui est unie à l'esprit, mais seulement le carré qui est au dehors.

La seconde raison qui peut faire penser que nous voyons tous les êtres à cause que Dieu veut que ce qui est en lui qui les représente nous soit découvert, et non point parce que nous avons autant d'idées créées avec nous que nous pouvons voir de choses, c'est que cela met les esprits créés dans une entière dépendance de Dieu, et la plus grande qui puisse être; car cela étant ainsi, non-seulement nous ne saurions rien voir que Dieu ne veuille bien que nous le voyions, mais nous ne saurions rien voir que Dieu même ne nous le fasse voir. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis tanquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*[1]. C'est Dieu même qui éclaire les philosophes dans les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoiqu'elles ne leur viennent que du ciel : *Deus enim illis manifestavit*[2]. C'est lui qui est proprement la lumière de l'esprit et le père des lumières : *Pater luminum*[3]; c'est lui qui enseigne la science aux hommes : *Qui docet homi-*

[1] 2 *ad Cor.* III, 5.
[2] *Rom.* I, 17.
[3] *Jac.* I, 17.

nem scientiam[1]. En un mot, c'est la véritable lumière qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde : *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*[2].

Car enfin il est assez difficile de comprendre distinctement la dépendance que nos esprits ont de Dieu dans toutes leurs actions particulières, supposé qu'ils aient tout ce que nous connaissons distinctement leur être nécessaire pour agir, ou toutes les idées des choses présentes à leur esprit. Et ce mot général et confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un esprit attentif aucune idée distincte ; et cependant il est bon que les hommes sachent très-distinctement comment ils ne peuvent rien sans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raisons, c'est la manière dont l'esprit aperçoit toutes choses. Il est constant, et tout le monde le sait par expérience, que lorsque nous voulons penser à quelque chose en particulier, nous jetons d'abord la vue sur tous les êtres, et nous nous appliquons ensuite à la considération de l'objet auquel nous souhaitons de penser. Or il est indubitable que nous ne saurions désirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déjà, quoique confusément et en général : de sorte que, pouvant désirer de voir tous les êtres, tantôt l'un tantôt l'autre, il est certain que tous les êtres sont présents à notre esprit, et il semble que tous les êtres ne puissent être présents à notre esprit que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.

Il semble même que l'esprit ne serait pas capable de

[1] *Ps.* XCIII, 10.
[2] *Joan.* I, 11.

se représenter des idées universelles de genre, d'espèce, etc., s'il ne voyait tous les êtres renfermés en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voie quelque chose de créé lorsqu'on voit, par exemple, un triangle en général. Enfin je ne crois pas qu'on puisse bien rendre raison de la manière dont l'esprit connaît plusieurs vérités abstraites et générales, que par la présence de celui qui peut éclairer l'esprit en une infinité de façons différentes.

Enfin la preuve de l'existence de Dieu la plus belle[1], la plus relevée, la plus solide et la première, ou celle qui suppose le moins de choses, c'est l'idée que nous avons de l'infini. Car il est constant que l'esprit aperçoit l'infini, quoiqu'il ne le comprenne pas; et qu'il a une idée très-distincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puisqu'on ne peut pas concevoir que l'idée d'un être infiniment parfait, qui est celle que nous avons de Dieu, soit quelque chose de créé.

Mais non-seulement l'esprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela seul que nous concevons l'être, sans penser s'il est fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder. Ainsi l'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'infini : et tant s'en faut que cette idée soit formée de l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient

[1] On trouvera cette preuve expliquée au long dans le liv. suiv., ch. XI.

pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin.

Voici une preuve qui sera peut-être une démonstration pour ceux qui sont accoutumés aux raisonnements abstraits. Il est certain que les idées sont efficaces, puisqu'elles agissent dans l'esprit, et qu'elles l'éclairent, puisqu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou désagréables dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immédiatement dans l'esprit s'il ne lui est supérieur, rien ne le peut que Dieu seul; car il n'y a que l'auteur de notre être qui en puisse changer les modifications. Donc il est nécessaire que toutes nos idées se trouvent dans la substance efficace de la Divinité, qui seule n'est intelligible ou capable de nous éclairer que parce qu'elle seule peut affecter les intelligences. *Insinuavit nobis Christus,* dit saint Augustin[1], *animam humanam et mentem rationalem non vegetari, non beatificari,* NON ILLUMINARI, NISI AB IPSA SUBSTANTIA DEI.

Enfin il n'est pas possible que Dieu ait d'autre fin principale de ses actions que lui-même; c'est une notion commune à tout homme capable de quelque réflexion, et l'Écriture sainte ne nous permet pas de douter que Dieu n'ait fait toutes choses pour lui. Il est donc nécessaire que non-seulement notre amour naturel, je veux dire le mouvement qu'il produit dans notre esprit, tende vers lui, mais encore que la connaissance et que la lumière qu'il lui donne nous fasse connaître quelque chose qui soit en lui; car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faisait un esprit et lui donnait pour idée, ou pour l'objet immédiat de sa connaissance le soleil, Dieu ferait, ce semble, cet

[1] *In Joan., tract.* 23.

esprit, et l'idée de cet esprit pour le soleil et non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un esprit pour connaître ses ouvrages, si ce n'est que cet esprit voie en quelque façon Dieu en voyant ses ouvrages. De sorte que l'on peut dire que si nous ne voyions Dieu en quelque manière, nous ne verrions aucune chose [1]; de même que si nous n'aimions Dieu, je veux dire si Dieu n'imprimait sans cesse en nous l'amour du bien en général, nous n'aimerions aucune chose. Car cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien aimer ni rien vouloir sans lui, puisque nous ne pouvons aimer des biens particuliers qu'en déterminant vers ces biens le mouvement d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour nécessaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle que nous avons de Dieu; et toutes les idées particulières que nous avons des créatures ne sont que des limitations de l'idée du créateur, comme tous les mouvements de la volonté pour les créatures ne sont que des déterminations du mouvement pour le créateur.

Je ne crois pas qu'il y ait deux théologiens qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle ; et saint Augustin et quelques autres Pères assurent comme une chose indubitable que les impies voient dans Dieu les règles des mœurs et les vérités éternelles. De sorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à personne [2]. Voici comme parle saint Augustin [3] : *Ab illa incommutabilis luce veritatas, etiam impius, dum ab ei avertitur, quo-*

[1] Liv. I, ch. I.

[2] Voy. la préface des *Entr. sur la Mét.* et la *Rép. aux vraies et fausses idées*, ch. VII et XXI.

[3] Liv. XIII, *de Trin.*, ch. XV.

dammodo tangitur : hinc est quod etiam impii cogitant æternitatem, et multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant? Ubi autem eas vident? Neque enim in sua natura. Nam cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat quisquis in eis et hoc videre potuerit...... ubinam ergo sunt istæ regulæ scriptæ, nisi in libro lucis illius quæ veritas dicitur, unde lex omnis justa describitur...... in qua videt quid operandum sit etiam qui operatur injustitiam ; et ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur?

Il y a dans saint Augustin une infinité de passages semblables à celui-ci, par lesquels il prouve que nous voyons Dieu dès cette vie par la connaissance que nous avons des vérités éternelles. La vérité est incréée, immuable, immense, éternelle, au-dessus de toutes choses. Elle est vraie par elle-même; elle ne tient sa perfection d'aucune chose ; elle rend les créatures plus parfaites, et tous les esprits cherchent naturellement à la connaître. Il n'y a rien qui puisse avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la vérité est Dieu. Nous voyons de ces vérités immuables et éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce sont là les raisons de saint Augustin, les nôtres en sont peu différentes, et nous ne voulons point nous servir injustement de l'autorité d'un si grand homme pour appuyer notre sentiment.

Nous pensons donc que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux font quatre, ne sont pas seulement des êtres absolus, tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu même. Car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité qui est entre deux fois deux et quatre. Ainsi nous ne disons pas que nous voyons Dieu en

voyant les vérités, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les *idées* de ces vérités ; car les idées sont réelles ; mais l'égalité entre les idées, qui est la vérité, n'est rien de réel. Quand, par exemple, on dit que le drap que l'on mesure a trois aunes, le drap et les aunes sont réels. Mais l'égalité entre trois aunes et le drap n'est point un être réel, ce n'est qu'un rapport qui se trouve entre les trois aunes et le drap. Lorsqu'on dit que deux fois deux font quatre, les idées des nombres sont réelles, mais l'égalité qui est entre eux n'est qu'un rapport. Ainsi selon notre sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles : non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont ces vérités dépendent sont en Dieu ; peut-être même que saint Augustin l'a entendu ainsi. Nous croyons aussi que l'on connaît en Dieu les choses changeantes et corruptibles, quoique saint Augustin ne parle que des choses immuables et incorruptibles, parce qu'il n'est pas nécessaire pour cela de mettre quelque imperfection en Dieu; puisqu'il suffit, comme nous avons déjà dit, que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choses.

Mais quoique je dise que nous voyons en Dieu les choses matérielles et sensibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas que nous en ayons en Dieu les sentiments, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connaît bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous apercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception, *sentiment* et *idée* pure. Le sentiment est une modification de notre âme, et c'est Dieu qui la cause en nous ; et il la peut causer quoiqu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit, dans l'idée qu'il a de notre âme, qu'elle en est capable. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu, et nous la voyons parce qu'il lui plaît

de nous la découvrir, et Dieu joint la sensation à l'idée lorsque les objets sont présents, afin que nous le croyions ainsi et que nous entrions dans les sentiments et dans les passions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les esprits voient les lois éternelles aussi bien que les autres choses en Dieu, mais avec quelque différence. Ils connaissent l'ordre et les vérités éternelles, et même les êtres que Dieu a faits selon ses vérités ou selon l'ordre, par l'union que ces esprits ont nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais c'est par l'impression qu'ils reçoivent sans cesse de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, et tâche, pour ainsi dire, de rendre leur volonté entièrement semblable à la sienne, qu'ils connaissent que l'ordre immuable est leur loi indispensable; ordre qui comprend ainsi toutes les lois éternelles, comme qu'il faut aimer le bien et fuir le mal; qu'il faut aimer la justice plus que toutes les richesses; qu'il vaut mieux obéir à Dieu que de commander aux hommes, et une infinité d'autres lois naturelles. Car la connaissance de toutes ces lois ou de l'obligation qu'ils ont de se conformer à l'ordre immuable n'est pas différente de la connaissance de cette impression, qu'ils sentent toujours en eux-mêmes, quoiqu'ils ne la suivent pas toujours par le choix libre de leur volonté; et qu'ils savent être commune à tous les esprits, quoiqu'elle ne soit pas également forte dans tous les esprits.

C'est par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre esprit au Verbe de Dieu, et de notre volonté à son amour, que nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu; et quoique cette image soit beaucoup effacée par le péché, cependant il est nécessaire qu'elle subsiste autant que nous. Mais, si nous

portons l'image du Verbe humilié sur la terre, et si nous suivons les mouvements du Saint-Esprit, cette image primitive de notre première création, cette union de notre esprit au Verbe du Père et à l'amour du Père et du Fils sera rétablie et rendue ineffaçable. Nous serons semblables à Dieu, si nous sommes semblables à l'homme-Dieu. Enfin Dieu sera tout en nous et nous tout en Dieu d'une manière bien plus parfaite que celle par laquelle il est nécessaire afin que nous subsistions, que nous soyons en lui et qu'il soit en nous[1].

Voilà quelques raisons qui peuvent faire croire que les esprits aperçoivent toutes choses par la présence intime de celui qui comprend tout dans la simplicité de son être. Chacun en jugera selon la conviction intérieure qu'il en recevra après y avoir sérieusement pensé. Mais on croit qu'il n'y a aucune vraisemblance dans toutes les autres manières d'expliquer ces choses, et que cette dernière paraîtra plus que vraisemblable; ainsi nos âmes dépendent de Dieu en toutes façons. Car de même que c'est lui qui leur fait sentir la douleur, le plaisir et toutes les autres sensations, par l'union naturelle qu'il a mise entre elles et notre corps, qui n'est autre que son décret et sa volonté générale ; ainsi c'est lui qui, par l'union naturelle qu'il a mise aussi entre la volonté de l'homme et la représentation des idées que renferme l'immensité de l'être divin, leur fait connaître tout ce qu'elles connaissent, et cette union naturelle n'est aussi que sa volonté générale. De sorte qu'il n'y a que lui qui nous puisse éclairer en nous représentant

[1] Voy. les *Éclairc.*; la *Réponse au livre Des vraies et des fausses idées*; la première *Lettre contre la Défense opposée à cette Réponse*; les deux premiers *Entr. sur la Mét.*, la *Réponse à M. Régis*, etc. Vous trouverez peut-être là mon sentiment plus clairement démontré.

toutes choses; de même qu'il n'y a que lui qui nous puisse rendre heureux en nous faisant goûter toutes sortes de plaisirs.

Demeurons donc dans ce sentiment, que Dieu est le monde intelligible ou le lieu des esprits, de même que le monde matériel est le lieu des corps ; que c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications ; que c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées, et que c'est par son amour qu'ils sont agités de tous leurs mouvements réglés; et parce que sa puissance et son amour ne sont que lui, croyons avec saint Paul qu'il n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longe est ab unoquoque nostrum ; in ipso enim vivimus, movemur et sumus* [1].

[1] *Act. Apost.*, c. XVII, 28.

CHAPITRE VII

I. Quatre différentes manières de voir les choses. — II. Comment on connaît Dieu. — III. Comment on connaît les corps. — IV. Comment on connaît son âme. — V. Comment on connaît les âmes des autres hommes et les purs esprits.

I. Afin d'abréger et d'éclaircir le sentiment que je viens d'établir touchant la manière dont l'esprit aperçoit tous les différents objets de ses connaissances, il est nécessaire que je distingue en lui quatre manières de connaître.

La première est de connaître les choses par elles-mêmes;

La seconde, de les connaître par leurs idées, c'est-à-dire, comme je l'entends ici, par quelque chose qui soit différent d'elles;

La troisième, de les connaître par *conscience*, ou par sentiment intérieur;

La quatrième, de les connaître par conjecture.

On connaît les choses par elles-mêmes et sans idées, lorsqu'elles sont intelligibles par elles-mêmes, c'est-à-dire lorsqu'elles peuvent agir sur l'esprit, et par là se découvrir à lui. Car l'entendement est une faculté de l'âme purement passive, et l'activité ne se trouve que dans la volonté. Ses désirs mêmes ne sont point les causes véritables des idées, elles ne sont que les causes occasionnelles ou naturelles de leur présence, en conséquence des lois générales de l'union de notre âme

avec la raison universelle, ainsi que je l'expliquerai ailleurs. On connaît les choses par leurs idées lorsqu'elles ne sont point intelligibles par elles-mêmes, soit parce qu'elles sont corporelles, soit parce qu'elles ne peuvent affecter l'esprit ou se découvrir à lui. On connaît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. Enfin on connaît par conjecture les choses qui sont différentes de soi, et de celles que l'on connaît en elles-mêmes et par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connaît.

II. Il n'y a que Dieu que l'on connaisse par lui-même; car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui et qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyions d'une vue immédiate et directe; il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin, dans cette vie, ce n'est que par l'union que nous avons avec lui que nous sommes capables de connaître ce que nous connaissons, ainsi que nous l'avons expliqué dans le chapitre précédent; car c'est notre seul maître qui préside à notre esprit, selon saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature [1].

On ne peut concevoir que quelque chose de créé puisse représenter l'infini, que l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel puisse être aperçu par une idée, c'est-à-dire par un être particulier, par un être différent de l'être universel et infini; mais, pour les êtres particuliers, il n'est pas difficile de concevoir qu'ils puissent être représentés par l'être infini qui les renferme dans sa substance très-efficace et par consé-

[1] Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. Aug. lib. *De vera relig.* c. LV.



quent très-intelligible. Ainsi il est nécessaire de dire que l'on connaît Dieu par lui-même, quoique la connaissance que l'on en a en cette vie soit très-imparfaite; et que l'on connaît les choses corporelles par leurs idées, c'est-à-dire en Dieu, puisqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où se trouvent les idées de toutes choses.

Mais encore que l'on puisse voir toutes choses en Dieu, il ne s'ensuit pas qu'on les y voie toutes : on ne voit en Dieu que les choses dont on a des idées, et il y a des choses que l'on voit sans idées.

III. Toutes les choses qui sont en ce monde, dont nous ayons quelque connaissance, sont des corps ou des esprits : propriétés de corps, propriétés d'esprits. On ne peut douter que l'on ne voie les corps avec leurs propriétés par leurs idées, parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être qui les renferme d'une manière intelligible. Ainsi c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est très-parfaite : je veux dire que l'idée que nous avons de l'étendue suffit pour nous faire connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, et que nous ne pouvons désirer d'avoir une idée plus distincte et plus féconde de l'étendue, des figures et des mouvements que celle que Dieu nous en donne.

Comme les idées des choses qui sont en Dieu renferment toutes leurs propriétés, qui en voit les idées en peut voir successivement toutes les propriétés; car, lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toujours d'une manière très-parfaite, et elle serait infiniment parfaite si l'esprit qui les y voit était infini. Ce qui manque à la connaissance que nous avons de l'étendue, des figures et des mouvements n'est point

un défaut de l'idée qui la représente, mais de notre esprit qui la considère.

IV. Il n'en est pas de même de l'âme : nous ne la connaissons point par son idée ; nous ne la voyons point en Dieu ; nous ne la connaissons que par *conscience*, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite ; nous ne savons de notre âme que ce que nous sentons se passer en nous. Si nous n'avions jamais senti de douleur, de chaleur, de lumière, etc., nous ne pourrions savoir si notre âme en serait capable, parce que nous ne la connaissons point par son idée [1]. Mais si nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre âme, nous connaîtrions en même temps ou nous pourrions connaître toutes les propriétés dont elle est capable ; comme nous connaissons ou nous pouvons connaître toutes les propriétés dont l'étendue est capable, parce que nous connaissons l'étendue par son idée.

Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes que notre âme est quelque chose de grand, mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même. Si on ne connaissait de la matière que vingt ou trente figures dont elle aurait été modifiée, certainement on n'en connaîtrait presque rien, en comparaison de ce que l'on en connaît par l'idée qui la représente. Il ne suffit donc pas pour connaître parfaitement l'âme de savoir ce que nous en savons par le sentiment intérieur, puisque la conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être.

On peut conclure de ce que nous venons de dire

[1] Voy. les *Éclaircissements*.

qu'encore que nous connaissions plus distinctement l'existence de notre âme que l'existence de notre corps et de ceux qui nous environnent, cependant nous n'avons pas une connaissance si parfaite de la nature de l'âme que de la nature des corps, et cela peut servir à accorder les différents sentiments de ceux qui disent qu'il n'y a rien qu'on connaisse mieux que l'âme, et de ceux qui assurent qu'il n'y a rien qu'ils connaissent moins.

Cela peut aussi servir à prouver que les idées qui nous représentent quelque chose hors de nous ne sont point des modifications de notre âme ; car si l'âme voyait toutes choses en considérant ses propres modifications, elle devrait connaître plus clairement son essence ou sa nature que celle des corps, et toutes les sensations ou modifications dont elle est capable que les figures ou modifications dont les corps sont capables. Cependant elle ne connaît point qu'elle soit capable d'une telle sensation par la vue qu'elle a d'elle-même, mais seulement par expérience ; au lieu qu'elle connaît que l'étendue est capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étendue. Il y a même de certaines sensations, comme les couleurs et les sons, que la plupart des hommes ne peuvent reconnaître si elles sont ou ne sont pas des modifications de l'âme, et il n'y a point de figures que tous les hommes, par l'idée qu'ils ont de l'étendue, ne reconnaissent être des modifications des corps.

Ce que je viens de dire fait aussi voir la raison pour laquelle on ne peut pas donner de définition qui fasse connaître les modifications de l'âme ; car puisqu'on ne connaît ni l'âme ni ses modifications par des idées, mais seulement par des sentiments, et que tels sentiments de plaisir, par exemple, de douleur, de chaleur, etc., ne sont point attachés aux mots, il est clair que si quelqu'un n'avait jamais vu de couleur ni senti



de chaleur, on ne pourrait lui faire connaître ces sensations par tous les définitions qu'on lui en donnerait. Or les hommes n'ayant leurs sentiments qu'à cause du corps, et leur corps n'étant pas disposé en tous de la même manière, il arrive souvent que les mots sont équivoques, que ceux dont on se sert pour exprimer les modifications de son âme signifient tout le contraire de ce qu'on prétend, et que souvent on fait penser à l'amertume, par exemple, lorsqu'on croit faire penser à la douceur.

Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions, et c'est pour cela que Dieu ne nous la fait point connaître par son idée comme il nous fait connaître les corps. La connaissance que nous avons de notre âme par conscience est imparfaite, il est vrai, mais elle n'est point fausse; la connaissance, au contraire, que nous avons des corps par sentiment ou par conscience, si on peut appeler conscience le sentiment de ce qui se passe dans notre corps, n'est pas seulement imparfaite, mais elle est fausse. Il nous fallait donc une idée des corps pour corriger les sentiments que nous en avons; mais nous n'avons point besoin de l'idée de notre âme, puisque la conscience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur, et que pour ne nous point tromper dans sa connaissance il suffit de ne la point confondre avec le corps, ce que nous pouvons faire par la raison. Enfin, si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eût diminué l'union de notre âme avec notre corps, en nous empêchant de la regarder comme

répandue dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage.

V. De tous les objets de notre connaissance, il ne nous reste plus que les âmes des autres hommes et que les pures intelligences, et il est manifeste que nous ne les connaissons que par conjecture. Nous ne les connaissons présentement ni en elles-mêmes ni par leurs idées; et, comme elles sont différentes de nous, il n'est pas possible que nous les connaissions par conscience. Nous conjecturons que les âmes des autres hommes sont de même espèce que la nôtre. Ce que nous sentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le sentent; et même, lorsque ces sentiments n'ont point de rapport au corps, nous sommes assurés que nous ne nous trompons point, parce que nous voyons en Dieu certaines idées et certaines lois immuables selon lesquelles nous savons avec certitude que Dieu agit également dans tous les esprits.

Je sais que deux fois deux font quatre, qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, et je ne me trompe point de croire que les autres connaissent ces vérités aussi bien que moi; j'aime le bien et le plaisir, je hais le mal et la douleur, je veux être heureux, et je ne me trompe point de croire que les hommes, les anges et les démons mêmes ont ces inclinations. Je sais même que Dieu ne fera jamais d'esprits qui ne désirent d'être heureux ou qui puissent désirer d'être malheureux; mais je le sais avec évidence et certitude, parce que c'est Dieu qui me l'apprend; car quel autre que Dieu pourrait me faire connaître les desseins et les volontés de Dieu? Mais lorsque le corps a quelque part à ce qui se passe en moi, je me trompe presque toujours si je juge des autres par moi-même. Je sens de la chaleur, je vois une telle grandeur, une telle couleur; je goûte une telle ou telle saveur à l'approche de certains corps;

je me trompe si je juge des autres par moi-même; je suis sujet à certaines passions; j'ai de l'amitié ou de l'aversion pour telle ou telle chose, et je juge que les autres me ressemblent; ma conjecture est souvent fausse. Ainsi la connaissance que nous avons des autres hommes est fort sujette à l'erreur si nous n'en jugeons que par les sentiments que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres différents de Dieu, de nous-mêmes, des corps et des purs esprits, cela nous est inconnu. Nous avons de la peine à nous persuader qu'il y en ait : et après avoir examiné les raisons de certains philosophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvées fausses; ce qui nous a confirmé dans le sentiment que nous avions, qu'étant tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées, parce que nous avons tous besoin de connaître les mêmes.

CHAPITRE VIII

I. La présence intime de l'idée vague de l'être en général est la cause de toutes les abstractions déréglées de l'esprit et de la plupart des chimères de la philosophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de philosophes de reconnaître la solidité des vrais principes de physique. — II. Exemple touchant l'essence de la matière.

I. Cette présence claire, intime, nécessaire de Dieu, je veux dire de l'être sans restriction particulière, de l'être infini, de l'être en général, à l'esprit de l'homme, agit sur lui plus fortement que la présence de tous les objets finis. Il est impossible qu'il se défasse entièrement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut subsister hors de Dieu. Peut-être pourrait-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cause qu'il peut penser à des êtres particuliers; mais on se tromperait; car quand l'esprit considère quelque être en particulier, ce n'est pas tant qu'il s'éloigne de Dieu que c'est plutôt qu'il s'approche, s'il est permis de parler ainsi, de quelqu'une de ses perfections représentatives de cet être en s'éloignant de toutes les autres. Toutefois, il s'en éloigne de telle manière qu'il ne les perd point entièrement de vue, et qu'il est presque toujours en état de les aller chercher et de s'en approcher. Elles sont toujours présentes à l'esprit, mais l'esprit ne les aperçoit que dans une confusion inexplicable, à cause de sa petitesse et de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque temps sans penser à soi-même; mais

on ne saurait, ce me semble, subsister un moment sans penser à l'être; et dans le même temps qu'on croit ne penser à rien, on est nécessairement plein de l'idée vague et générale de l'être; mais parce que les choses qui nous sont fort ordinaires et qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'esprit avec quelque force et ne l'obligent point à faire quelque réflexion sur elles, cette idée de l'être, quelque grande, vaste, réelle et positive qu'elle soit, nous est si familière et nous touche si peu que nous croyons quasi ne la point voir, que nous n'y faisons point de réflexion, que nous jugeons ensuite qu'elle a peu de réalité, et qu'elle n'est formée que de l'assemblage confus de toutes les idées particulières; quoiqu'au contraire ce soit dans elle seule et par elle seule que nous apercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le Verbe de Dieu, la souveraine raison, ne nous trompe jamais par elle-même, comme celles que nous recevons à cause de l'union que nous avons avec notre corps, lesquelles nous représentent les choses autrement qu'elles sont; cependant je ne crains point de dire que nous faisons un si mauvais usage des meilleures choses, que la présence ineffaçable de cette idée est une des principales causes de toutes les abstractions déréglées de l'esprit, et par conséquent de toute cette philosophie abstraite et chimérique qui explique tous les effets naturels par des termes généraux d'acte, de puissance, de cause, d'effet, de formes substantielles, de facultés, de qualités occultes, etc. Car il est constant que tous ces termes et plusieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'esprit que des idées vagues et générales, c'est-à-dire de ces idées qui se présentent à l'esprit d'elles-mêmes, sans peine et sans application de notre part.

Qu'on lise avec toute l'attention possible toutes les définitions et toutes les explications que l'on donne des formes substantielles, que l'on cherche avec soin en quoi consiste l'essence de toutes ces entités que les philosophes imaginent comme il leur plaît, et en si grand nombre, qu'ils sont obligés d'en faire plusieurs divisions et subdivisions, et je m'assure qu'on ne réveillera jamais dans son esprit d'autre idée de toutes ces choses que celle de l'être et de la cause en général.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux philosophes. Ils voient quelque effet nouveau; ils imaginent aussitôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe; il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle est différente de la matière dont le feu est composé. Et parce que le feu est capable de plusieurs effets différents, comme de séparer les corps, de les réduire en cendre et en verre, de les sécher, les durcir, les amollir, les dilater, les purifier, les éclairer, etc., ils donnent libéralement au feu autant de facultés ou de qualités réelles qu'il est capable de produire d'effets différents.

Mais si l'on fait réflexion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultés, on reconnaîtra que ce ne sont que des définitions de logique et qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être et de la cause en général que l'esprit rapporte à l'effet qui se produit; de sorte qu'on n'en est pas plus savant quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette sorte d'étude, c'est qu'on s'imagine savoir mieux que les autres ce que toutefois on sait beaucoup moins; non-seulement parce qu'on admet plusieurs entités qui ne furent jamais, mais encore parce qu'étant préoccupé, on se rend incapable de concevoir comment il se peut faire que de la matière toute seule, comme celle du feu, étant mue contre des corps différemment disposés, y pro-

duise tous les différents effets que nous voyons que le feu produit.

Il est manifeste à tous ceux qui ont un peu lu que presque tous les livres de science, et principalement ceux qui traitent de la physique, de la médecine, de la chimie et de toutes les choses particulières de la nature, sont tout pleins de raisonnements fondés sur les qualités élémentaires et sur les qualités secondes, comme les *attractrices*, les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices* et autres semblables, sur d'autres qu'ils appellent occultes, sur les vertus spécifiques et sur plusieurs autres entités que les hommes composent de l'idée générale de l'être et de celle de la cause de l'effet qu'ils voient. Ce qui semble ne pouvoir arriver qu'à cause de la facilité qu'ils ont à considérer l'idée de l'être en général, qui est toujours présente à leur esprit par la présence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les philosophes ordinaires se contentaient de donner leur physique simplement comme une logique qui fournirait des termes propres pour parler des choses de la nature, et s'ils laissaient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées distinctes et particulières afin de se faire entendre, on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite; et ils veulent absolument que la physique de leur maître Aristote soit une véritable physique qui explique le fond des choses, et non pas simplement une logique, quoiqu'elle ne contienne rien de supportable que quelques définitions si vagues et quelques termes si généraux, qu'ils peuvent servir dans toutes sortes de philosophie. Ils sont enfin si fort entêtés de toutes ces entités imaginaires et de ces idées vagues et indéterminées qui leur

naissent naturellement dans l'esprit, qu'ils sont incapables de s'arrêter assez longtemps à considérer les idées réelles des choses pour en reconnaître la solidité et l'évidence. Et c'est ce qui est la cause de l'extrême ignorance où ils sont des vrais principes de physique. Il en faut donner quelque preuve.

II. Les philosophes tombent assez d'accord qu'on doit regarder comme l'essence d'une chose ce que l'on reconnaît de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable et d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent [1]. De sorte que pour découvrir en quoi consiste l'essence de la matière, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a, comme la dureté, la mollesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'étendue, et considérer d'abord lequel de tous ces attributs en est inséparable. Ainsi, la fluidité, la dureté, la mollesse, le mouvement et le repos se pouvant séparer de la matière, puisqu'il y a plusieurs corps qui sont sans dureté, ou sans fluidité, ou sans mollesse, qui ne sont point en mouvement, ou enfin qui ne sont point en repos, il s'ensuit clairement que tous ces attributs ne lui sont point essentiels.

Mais il en reste encore quatre que nous concevons inséparables de la matière, savoir : la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité et l'étendue. De sorte que pour voir quel est l'attribut qu'on doit prendre pour l'essence, il ne faut plus songer à les séparer, mais seulement examiner lequel est le premier, et qui n'en suppose point d'autre. On reconnaît facilement que la

[1] Si on reçoit cette définition du mot *essence*, tout le reste est absolument démontré : si on ne la reçoit pas, ce n'est plus qu'une question de nom, de savoir en quoi consiste l'essence de la matière, ou plutôt cela ne peut entrer en question.

figure, la divisibilité et l'impénétrabilité supposent l'étendue, et que l'étendue ne suppose rien; mais que dès qu'elle est donnée, la divisibilité, l'impénétrabilité et la figure sont données. Ainsi, on doit conclure que l'étendue est l'essence de la matière, supposé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler ou d'autres semblables; et je ne crois pas qu'il y ait personne au monde qui en puisse douter après y avoir sérieusement pensé.

Mais la difficulté est de savoir si la matière n'a point encore quelques autres attributs différents de l'étendue et de ceux qui en dépendent; de sorte que l'étendue même ne lui soit point essentielle, et qu'elle suppose quelque chose qui en soit le sujet et le principe.

Plusieurs personnes, après avoir considéré très-attentivement l'idée qu'ils avaient de la matière, par tous les attributs qui en sont connus, après avoir aussi médité les effets de la nature autant que la force et la capacité de l'esprit le peuvent permettre, se sont fortement persuadés que l'étendue ne suppose aucune chose dans la matière, soit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée distincte et particulière de cette prétendue chose qui précède l'étendue, soit encore parce qu'ils n'ont vu aucun effet qui la prouve.

Car de même que pour se persuader qu'une montre n'a point quelque entité différente de la matière dont elle est composée, il suffit de savoir comment la différente disposition des roues peut produire tous les mouvements d'une montre, et de n'avoir outre cela aucune idée distincte de ce qui pourrait être cause de ces mouvements, quoiqu'on en ait plusieurs de logique; ainsi, parce que ces personnes n'ont point d'idée distincte de ce qui pourrait être dans la matière, si l'étendue en était ôtée, qu'ils ne voient aucun attribut qui le fasse connaître, que, l'étendue étant donnée, tous les attri-

buts que l'on conçoit appartenir à la matière sont donnés, et que la matière n'est cause d'aucun effet qu'on ne puisse concevoir que de l'étendue diversement configurée et diversement agitée ne puisse produire, ils se sont persuadés de là que l'étendue était l'essence de la matière.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonstration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence ou quelque entité nouvellement créée dans les roues d'une montre; ainsi personne ne peut, sans une révélation particulière, assurer comme une démonstration de géométrie qu'il n'y a que de l'étendue diversement configurée dans une pierre. Car il se peut absolument faire que l'étendue soit jointe avec quelque autre chose que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée, quoiqu'il semble fort déraisonnable de le croire et de l'assurer, puisqu'il est contre la raison d'assurer ce qu'on ne sait point et ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois, quand on supposerait qu'il y aurait quelque autre chose que l'étendue dans la matière, cela n'empêcherait pas, si on y prend bien garde, que l'étendue n'en fût l'essence, selon la définition que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin il est absolument nécessaire que tout ce qu'il y a au monde soit ou bien un être, ou bien la manière d'un être, un esprit attentif ne le peut nier. Or, l'étendue n'est pas la manière d'un être, donc c'est un être. Mais, puisque la matière n'est point un composé de plusieurs êtres, comme l'homme, qui est composé de corps et d'esprit; puisque la matière n'est qu'un seul être, il est manifeste que la matière n'est rien autre chose que l'étendue.

Pour prouver maintenant que l'étendue n'est pas la manière d'un être, mais que c'est véritablement un être, il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la ma-

nière d'un être qu'on ne conçoive en même temps l'être dont elle est la manière. On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étendue, parce que la manière d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur, par exemple, de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il est visible qu'on ne peut concevoir la manière sans l'être. Si donc l'étendue était la manière d'un être, on ne pourrait concevoir l'étendue sans cet être dont l'étendue serait la manière. Cependant on la conçoit fort facilement toute seule. Donc elle n'est point la manière d'aucun être, et par conséquent elle est elle-même un être. Ainsi elle fait l'essence de la matière, puisque la matière n'est qu'un être et non pas un composé de plusieurs êtres, comme nous venons de dire.

Mais plusieurs philosophes sont si fort accoutumés aux idées générales et aux entités de logique, que leur esprit en est plus occupé que de celles qui sont particulières, distinctes et de physique. Cela paraît assez de ce que les raisonnements qu'ils font sur les choses naturelles ne sont appuyés que sur des notions de logique, d'acte et de puissance, et d'un nombre infini d'entités imaginaires qu'ils ne discernent point de celles qui sont réelles. Ces personnes donc, trouvant une merveilleuse facilité de voir en leur manière ce qu'il leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure vue que les autres, et qu'ils voient distinctement que l'étendue suppose quelque chose, et qu'elle n'est qu'une propriété de la matière, de laquelle même elle peut être dépouillée.

Toutefois, si on leur demande qu'ils expliquent cette chose, qu'ils prétendent apercevoir dans la matière par delà l'étendue, ils le font en plusieurs façons qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être ou de la substance en général. Cela paraît clairement lorsqu'on prend garde que cette idée ne ren-

ferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matière. Car si on ôte l'étendue de la matière, on ôte tous les attributs et toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement lui appartenir, quand même on y laisserait cette chose qu'ils s'imaginent en être l'essence; il est visible qu'on n'en pourrait pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire, si on ôte ce qu'ils imaginent être l'essence de la matière, pourvu qu'on laisse l'étendue, on laisse tous les attributs et toutes les propriétés que l'on conçoit distinctement renfermés dans l'idée de la matière; car il est certain qu'on peut former avec de l'étendue toute seule un ciel, une terre, et tout le monde que nous voyons, et encore une infinité d'autres. Ainsi, ce quelque chose qu'ils supposent au delà de l'étendue, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive distinctement lui appartenir, et qui soient clairement renfermés dans l'idée qu'on en a, n'est rien de réel si l'on en croit la raison, et même ne peut de rien servir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'est le *sujet* et le *principe* de l'étendue se dit *gratis*, et sans que l'on conçoive distinctement ce qu'on dit, c'est-à-dire sans qu'on en ait d'autre idée qu'une générale et de logique comme de sujet et de principe. De sorte que l'on pourrait encore imaginer un nouveau *sujet* et un nouveau *principe* de ce sujet de l'étendue, et ainsi à l'infini, parce que l'esprit se représente des idées générales de *sujet* et de *principe* comme il lui plaît.

Il est vrai qu'il y a grande apparence que les hommes n'auraient pas obscurci si fort l'idée qu'ils ont de la matière, s'ils n'avaient eu quelques raisons pour cela, et que plusieurs soutiennent des sentiments contraires à ceux-ci par des principes de théologie. Sans doute l'étendue n'est point l'essence de la matière; si cela est contraire à la foi, on y souscrit. L'on est, grâce à Dieu,

très-persuadé de la faiblesse et de la limitation de l'esprit humain. On sait qu'il a trop peu d'étendue pour mesurer une puissance infinie, que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir, qu'il ne nous donne des idées que pour connaître les choses qui arrivent par l'ordre de la nature, et qu'il nous cache le reste. On est donc toujours prêt à soumettre l'esprit à la foi; mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raisons que l'on vient de dire, parce que les manières dont on explique les mystères de la foi ne sont pas de foi, et qu'on les croit même sans comprendre qu'on en puisse jamais expliquer nettement la manière.

On croit, par exemple, le mystère de la Trinité, quoique l'esprit humain ne le puisse concevoir; et on ne laisse pas de croire que deux choses qui ne diffèrent point d'une troisième ne diffèrent point entre elles, quoique cette proposition semble le détruire. Car on est persuadé qu'il ne faut faire usage de son esprit que sur des sujets proportionnés à sa capacité, et qu'on ne doit pas regarder fixement nos mystères, de peur d'en être ébloui, selon cet avertissement du Saint-Esprit : *Qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria.*

Si toutefois on croyait qu'il fût à propos pour la satisfaction de quelques esprits d'expliquer comment le sentiment qu'on a de la matière s'accorde avec ce que la foi nous enseigne de la Transsubstantiation, on le ferait peut-être d'une manière assez nette et assez distincte, et qui certainement ne choquerait en rien les décisions de l'Église; mais on croit se pouvoir dispenser de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les saints Pères ont presque toujours parlé de ce mystère comme d'un mystère incompréhensible, qu'ils n'ont point philosophé pour

l'expliquer, et qu'ils se sont contentés pour l'ordinaire de comparaisons peu exactes, plus propres pour faire connaître le dogme que pour en donner une explication qui contentât l'esprit; qu'ainsi la tradition est pour ceux qui ne philosophent point sur ce mystère et qui soumettent leur esprit à la foi, sans s'embarrasser inutilement dans ces questions très-difficiles.

On aurait donc tort de demander aux philosophes qu'ils donnassent des explications claires et faciles de la manière dont le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie; car ce serait leur demander qu'ils disent des nouveautés en théologie. Et si les philosophes répondaient imprudemment à cette demande, il semble qu'ils ne pourraient éviter la condamnation ou de leur philosophie ou de leur théologie; car si leurs explications étaient obscures, on mépriserait les principes de leur philosophie; et si leur réponse était claire ou facile, on appréhenderait peut-être la nouveauté de leur théologie.

Puis donc que la nouveauté en matière de théologie porte le caractère de l'erreur, et qu'on a droit de mépriser des opinions pour cela seul qu'elles sont nouvelles et sans fondement dans la tradition, on ne doit pas entreprendre de donner des explications faciles et intelligibles des choses que les Pères et les conciles n'ont point entièrement expliquées; et il suffit de tenir le dogme de la transsubstantiation sans en vouloir expliquer la manière; car autrement ce serait jeter des semences nouvelles de disputes et de querelles dont il n'y a déjà que trop, et les ennemis de la vérité ne manqueraient pas de s'en servir malicieusement pour opprimer leurs adversaires.

Les disputes en matière d'explications de théologie semblent être des plus inutiles et des plus dangereuses, et elles sont d'autant plus à craindre, que les person-

nes mêmes de piété s'imaginent souvent qu'ils ont droit de rompre la charité avec ceux qui n'entrent point dans leurs sentiments. On n'en a que trop d'expériences, et la cause n'en est pas fort cachée. Ainsi c'est toujours le meilleur et le plus sûr de ne point se presser de parler des choses dont on n'a point d'évidence et que les autres ne sont pas disposés à concevoir.

Il ne faut pas aussi que des explications obscures et incertaines des mystères de la foi, lesquelles on n'est point obligé de croire, nous servent de règle et de principes pour raisonner en philosophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive persuader. Il ne faut pas changer les idées claires et distinctes d'étendue, de figure et de mouvement local, pour ces idées générales et confuses de principe ou de sujet d'étendue, de forme, de quiddités, de qualités réelles, et de tous ces mouvements de génération, de corruption, d'altération et d'autres semblables qui diffèrent du mouvement local. Les idées réelles produiront une science réelle; mais les idées générales et de logique ne produiront jamais qu'une science vague, superficielle et stérile. Il faut donc considérer avec assez d'attention ces idées distinctes et particulières des choses, pour reconnaître les propriétés qu'elles renferment, et étudier ainsi la nature, au lieu de se perdre dans des chimères qui n'existent que dans la raison de quelques philosophes.

CHAPITRE IX

I. Dernière cause générale de nos erreurs. — II. Que les idées des choses ne sont pas toujours présentes à l'esprit dès qu'on le souhaite. — III. Que tout esprit fini est sujet à l'erreur, et pourquoi. — IV. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y a que des corps ou des esprits, ni que Dieu qui soit comme nous concevons les esprits.

I. Nous avons parlé jusqu'ici des erreurs dont on peut assigner quelque cause occasionnelle dans la nature de l'entendement pur, ou de l'esprit considéré comme agissant par lui-même; et dans la nature des idées, c'est-à-dire dans la manière dont l'esprit aperçoit les objets de dehors. Il ne reste maintenant qu'à expliquer une cause que l'on peut appeler universelle et générale de toutes nos erreurs, parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quelque manière. Cette cause est que le néant n'ayant point d'idée qui le représente, l'esprit est porté à croire que les choses dont il n'a point d'idée n'existent pas.

Il est constant que la source générale de nos erreurs, comme nous avons déjà dit plusieurs fois, c'est que nos jugements ont plus d'étendue que nos perceptions; car lorsque nous considérons quelque objet, nous ne l'envisageons ordinairement que par un côté; et nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons considéré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainsi il arrive souvent que nous nous trompons,

parce que bien que la chose soit vraie du côté que nous l'avons examinée, elle se trouve ordinairement fausse de l'autre; et ce que nous croyons vrai n'est seulement que vraisemblable. Or il est visible que nous ne jugerions pas absolument des choses comme nous faisons, si nous ne pensions pas en avoir considéré tous les côtés ou si nous ne les supposions pas semblables à celui que nous avons examiné. Ainsi la cause générale de nos erreurs, c'est que, n'ayant point d'idées des autres côtés de notre objet ou de leur différence d'avec celui qui est présent à notre esprit, nous croyons que ces autres côtés ne sont point, ou tout au moins nous supposons qu'ils n'ont point de différence particulière.

Cette manière d'agir nous paraît assez raisonnable; car le néant ne formant point d'idées dans l'esprit, on a quelque sujet de croire que les choses qui ne forment point d'idées dans l'esprit dans le temps qu'on les examine, ressemblent au néant. Et ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est que nous sommes persuadés par une espèce d'instinct que les idées des choses sont dues à notre nature, et qu'elles sont soumises de telle manière à l'esprit qu'elles doivent se représenter à lui dès qu'il le souhaite.

II. Cependant si nous faisions quelque réflexion à l'état présent de notre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choses dès que nous le voulons. L'homme, pour ainsi dire, n'est que chair et que sang depuis le péché. La moindre impression de ses sens et de ses passions rompt la plus forte attention de son esprit, et le cours des esprits et du sang l'emporte avec soi et le pousse continuellement vers les objets sensibles. C'est souvent en vain qu'il se roidit contre ce torrent qui l'entraîne, et c'est rarement qu'il s'avise d'y résister; car il

y a trop de douceur à le suivre et trop de fatigue à s'y opposer. L'esprit donc se rebute et s'abat aussitôt qu'il a fait quelque effort pour se prendre et pour s'arrêter à quelque vérité, et il est absolument faux, dans l'état où nous sommes, que les idées des choses soient présentes à notre esprit toutes les fois que nous les voulons considérer. Ainsi nous ne devons point juger que les choses ne sont point, de cela seul que nous n'en avons aucune idée.

III. Mais quand nous supposerions l'homme maître absolu de son esprit et de ses idées, il serait encore nécessairement sujet à l'erreur par sa nature; car l'esprit de l'homme est limité, et tout esprit limité est par sa nature sujet à l'erreur. La raison en est que les moindres choses ont entre elles une infinité de rapports, et qu'il faut un esprit infini pour les comprendre. Ainsi un esprit limité ne pouvant embrasser ni comprendre tous ces rapports quelque effort qu'il fasse, il est porté à croire que ceux qu'il n'aperçoit pas n'existent point, principalement lorsqu'il ne fait pas d'attention à la faiblesse et à la limitation de son esprit, ce qui lui est fort ordinaire. Ainsi la limitation de l'esprit toute seule emporte avec soi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois, si les hommes, dans l'état même où ils sont de faiblesse et de corruption, faisaient toujours bon usage de leur liberté, ils ne se tromperaient jamais. Et c'est pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur est blâmé avec justice et mérite même d'être puni; car il suffit pour ne se point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, et de ne faire jamais des jugements entiers que des choses que l'on est assuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'assujettir à l'erreur que de s'assujettir à la règle de la vérité, ils veulent décider sans peine et sans examen,

Ainsi il ne faut pas s'étonner s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs et s'ils font souvent des jugements assez incertains.

IV. Les hommes, par exemple, n'ont point d'autres idées de substance que celle de l'esprit et du corps, c'est-à-dire d'une substance qui pense et d'une substance étendue. Et de là ils prétendent avoir droit de conclure que tout ce qui existe est corps ou esprit. Ce n'est pas que je prétende assurer qu'il y ait quelque substance qui ne soit ni corps ni esprit; car on ne doit pas assurer que des choses existent lorsqu'on n'en a point de connaissance; puisqu'il semble que Dieu, qui ne nous cache point ses ouvrages, nous en aurait donné quelque idée. Cependant, je crois qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créés, par les idées que l'on en a, puisqu'il se peut absolument faire que Dieu ait des raisons de nous les cacher que nous ne sachions pas; quand ce ne serait qu'à cause que, ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous serait assez inutile de les connaître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux assez bons pour compter les dents d'un ciron, parce qu'il est assez inutile pour la conservation de notre corps que nous ayons la vue si perçante.

Mais, quoique l'on ne pense pas devoir juger avec précipitation que tous les êtres soient esprits ou corps; on croit cependant qu'il est tout à fait contre la raison que des philosophes, pour expliquer les effets naturels, se servent d'autres idées que de celles qui dépendent de la pensée et de l'étendue, puisqu'en effet ce sont les seules que nous ayons qui soient distinctes ou particulières.

Il n'y a rien de si déraisonnable que de s'imaginer une infinité d'êtres sur de simples idées de logique, de leur attribuer une infinité de propriétés, et de vouloir

ainsi expliquer des choses qu'on n'entend point par des choses que non-seulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'est pas même possible de concevoir. C'est faire de même que des aveugles qui, voulant parler entre eux des couleurs et en soutenir des thèses, se serviraient pour cela des définitions que les philosophes leur donnent, desquelles ils tireraient plusieurs conclusions. Car comme ces aveugles ne pourraient faire que des raisonnements plaisants et ridicules sur les couleurs, parce qu'ils n'en auraient pas des idées distinctes, et qu'ils en voudraient raisonner sur des idées générales et de logique; ainsi les philosophes ne peuvent pas faire des raisonnements solides sur les effets de la nature lorsqu'ils ne se servent pour cela que des idées générales et de logique d'acte, de puissance, d'être, de cause, de principe, de forme, de qualité et d'autres semblables. Il est absolument nécessaire qu'ils ne s'appuient que sur les idées distinctes ou particulières de la pensée et de l'étendue, et de celles qu'elles renferment ou bien que l'on en peut déduire. Car on ne doit point s'attendre de connaître la nature sans la considération des idées distinctes qu'on en a; il vaut mieux ne point méditer que de méditer sur des chimères.

On ne doit pas toutefois assurer qu'il n'y ait que des esprits et des corps, des êtres qui pensent et des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoiqu'ils suffisent pour expliquer la nature, et par conséquent que l'on puisse conclure, sans crainte de se tromper, que les choses naturelles dont nous avons quelque connaissance dépendent de l'étendue et de la pensée; cependant il se peut absolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée et dont nous ne voyions aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand

ils jugent comme un principe indubitable que toute substance est corps ou esprit. Mais ils en tirent encore une conclusion précipitée lorsqu'ils concluent par la seule lumière de la raison que Dieu est un esprit. Il est vrai que puisque nous sommes créés à son image et à sa ressemblance, et que l'Écriture sainte nous apprend en plusieurs endroits que Dieu est un esprit, nous le devons croire et l'appeler ainsi : mais la raison toute seule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit seulement que Dieu est un être infiniment parfait, et qu'il doit être plutôt esprit que corps, puisque notre âme est plus parfaite que notre corps ; mais elle ne nous assure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos esprits, et plus au-dessus de nos esprits que nos esprits ne sont au-dessus de nos corps.

Or, supposé qu'il y eût de ces êtres, comme il paraît même indubitable, par la raison que Dieu en a pu créer, il est clair qu'ils ressembleraient plus à Dieu que nous. Ainsi la même raison nous apprend que Dieu aurait plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne seraient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation que le mot d'esprit, dont nous nous servons pour exprimer ce qu'est Dieu et ce que nous sommes, soit un terme univoque, et qui signifie les mêmes choses ou des choses fort semblables. Dieu est plus au-dessus des esprits créés que ces esprits ne sont au-dessus des corps ; et on ne doit pas tant appeler Dieu un esprit pour montrer positivement ce qu'il est, que pour signifier qu'il n'est pas matériel. C'est un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer, avec les anthropomorphites, qu'il doive avoir la figure humaine, à cause qu'elle paraît la plus parfaite, quand même nous le supposerions corporel ; il ne faut pas aussi penser que l'esprit de Dieu ait des pensées hu-

maines, et que son esprit soit semblable au nôtre, à cause que nous ne connaissons rien de plus parfait que notre esprit. Il faut plutôt croire que, comme il renferme dans lui-même les perfections de la matière sans être matériel, puisqu'il est certain que la matière a rapport à quelque perfection qui est en Dieu; il comprend aussi les perfections des esprits créés sans être esprit de la manière que nous concevons les esprits; que son nom véritable est CELUI QUI EST, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel.

CHAPITRE X

Exemples de quelques erreurs de physique dans lesquelles on tombe, parce qu'on suppose que des êtres qui diffèrent dans leur nature, leurs qualités, leur étendue, leur durée et leur proportion, sont semblables en toutes ces choses.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les hommes font un jugement précipité quand ils jugent que tous les êtres ne sont que de deux sortes, esprits ou corps. Nous montrerons dans ceux qui suivent qu'ils ne font pas seulement des jugements précipités, mais qu'ils en font de très-faux et qui sont les principes d'un nombre infini d'erreurs, lorsqu'ils jugent que les êtres ne sont pas différents dans leurs rapports ni dans leurs manières, à cause qu'ils n'ont point l'idée de ces différences.

Il est constant que l'esprit de l'homme ne cherche que les rapports des choses, premièrement ceux que les objets qu'il considère peuvent avoir avec lui, et ensuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres ; car l'esprit de l'homme ne cherche que son bien et la vérité. Pour trouver son bien, il considère avec soin par la raison et par le goût ou le sentiment si les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la vérité, il considère si les objets ont rapport d'égalité ou de ressemblance les uns avec les autres, ou quelle est précisément la grandeur qui est égale à leur inégalité. Car

de même que le bien n'est le bien de l'esprit que parce qu'il lui est convenable, ainsi la vérité n'est vérité que par le rapport d'égalité ou de ressemblance qui se trouve entre deux ou plusieurs choses; soit entre deux ou plusieurs objets, comme entre une aune et de la toile, car il est vrai que cette toile a une aune, parce qu'il y a égalité entre l'aune et la toile; soit entre deux ou plusieurs idées, comme entre les deux idées de trois et trois et celle de six; car il est vrai que trois et trois font six, à cause qu'il y a égalité entre les deux idées de trois et trois et celle de six; soit enfin entre les idées et les choses, quand les idées représentent ce que les choses sont; car lorsque je dis qu'il y a un soleil, ma proposition est vraie, parce que les idées que j'ai d'existence et de soleil représentent que le soleil existe et que le soleil existe véritablement. Toute l'action et toute l'attention de l'esprit aux objets n'est donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puisqu'on ne s'applique aux choses que pour en reconnaître la vérité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déjà dit dans le chapitre précédent, l'attention fatigue beaucoup l'esprit. Il se lasse bientôt de résister à l'impression des sens qui le détourne de son objet et qui l'emporte vers d'autres que l'amour qu'il a pour son corps lui rend agréables. Il est extrêmement borné, et ainsi les différences qui sont entre les sujets qu'il examine étant infinies ou presque infinies, il n'est pas capable de les distinguer. L'esprit suppose donc des ressemblances imaginaires où il ne remarque pas de différences positives et réelles; les idées de ressemblance lui étant plus présentes, plus familières et plus simples que les autres. Car il est visible que la ressemblance ne renferme qu'un rapport, et q'iul ne faut qu'une seule idée pour juger que mille choses sont semblables; au lieu que pour juger sans crainte de se tromper que mille objets sont différents entre eux, il

est absolument nécessaire d'avoir présentes à l'esprit mille idées différentes.

Les hommes s'imaginent donc que les choses de différente nature sont de même nature, et que les choses de même espèce ne diffèrent presque point les unes des autres. Ils jugent que les choses inégales sont égales, que celles qui sont inconstantes sont constantes, et que celles qui sont sans ordre et sans proportion sont très-ordonnées et très-proportionnées. En un mot, ils croient souvent que des choses différentes en nature, en qualité, en étendue, en durée et en proportion, sont semblables en toutes ces choses. Mais cela mérite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'est la cause d'un nombre infini d'erreurs.

L'esprit et le corps, la substance qui pense et celle qui est étendue, sont deux genres d'êtres tout à fait différents et entièrement opposés : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plupart des hommes, faisant peu d'attention aux propriétés de la pensée et étant continuellement touchés par les corps, ont regardé l'âme et le corps comme une seule et même chose : ils ont imaginé de la ressemblance entre deux choses si différentes. Ils ont voulu que l'âme fût matérielle, c'est-à-dire étendue dans tout le corps et figurée comme le corps. Ils ont attribué à l'esprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus, les hommes sentant du plaisir, de la douleur, des odeurs, des saveurs, etc., et leur corps leur étant plus présent que leur âme même; c'est-à-dire s'imaginant facilement leur corps, et ne pouvant imaginer leur âme, ils lui ont attribué les qualités de sentir, d'imaginer, et quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'âme. Mais les exemples suivants seront plus sensibles.

Il est certain que tous les corps naturels, ceux-là

mêmes que l'on appelle de même espèce, diffèrent les uns des autres; que de l'or n'est pas tout à fait semblable à de l'or, et qu'une goutte d'eau est différente d'une autre goutte d'eau. Il en est de tous les corps de même espèce comme des visages. Tous les visages ont deux yeux, un nez, une bouche, etc.; ce sont tous des visages et des visages d'hommes, et cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout à fait semblables. Demême un morceau d'or a des parties fort semblables à un autre morceau d'or, et une goutte d'eau a assurément beaucoup de ressemblance avec une autre goutte d'eau; néanmoins on peut assurer que l'on n'en peut pas donner deux gouttes, fussent-elles prises de la même rivière, qui se ressemblent entièrement. Toutefois les philosophes supposent sans réflexion des ressemblances essentielles entre les corps de même espèce, ou des ressemblances qui consistent dans l'indivisible; car les essences des choses consistent dans un indivisible selon leur fausse opinion.

La raison pour laquelle ils tombent dans une erreur si grossière, c'est qu'ils ne veulent pas considérer avec quelque soin les choses, sur lesquelles cependant ils composent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite ressemblance entre les visages, parce que l'on a soin de les regarder de près, et que l'habitude qu'on a prise de les distinguer fait que l'on en remarque les plus petites différences; ainsi, si les philosophes considéraient la nature avec quelque attention, ils reconnaîtraient assez de causes de diversités dans les choses mêmes qui nous causent les mêmes sensations et que nous appelons pour cela de même espèce, et ils n'y supposeraient pas si facilement des ressemblances essentielles. Des aveugles auraient tort s'ils supposaient une ressemblance essentielle entre les visages qui consistât dans l'indivisible, à cause qu'ils n'en aper-

çoivent pas sensiblement les différences. Les philosophes ne doivent donc pas supposer de telles ressemblances dans les corps de même espèce, à cause qu'ils n'y remarquent point de différences.

L'inclination que nous avons à supposer de la ressemblance dans les choses nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de différences et de formes, et que ces formes ne sont point capables de plus et de moins. Nous pensons que tous les corps diffèrent les uns des autres comme par degrés, que ces degrés mêmes gardent de certaines proportions entre eux. En un mot, nous jugeons des choses matérielles comme des nombres.

Il est clair que cela vient de ce que l'esprit se perd dans les rapports des choses incommensurables, comme sont les différences infinies qui se trouvent dans les corps naturels; et qu'il se soulage quand il imagine quelque ressemblance ou quelque proportion entre elles, parce qu'alors il se représente plusieurs choses avec une très-grande facilité. Car, comme j'ai déjà dit, il ne faut qu'une idée pour juger que plusieurs choses se ressemblent, et il en faut plusieurs pour juger qu'elles diffèrent entre elles. Par exemple, si l'on sait le nombre des anges, et que pour chaque ange il y ait dix archanges, et que pour chaque archange il y ait dix trônes, et ainsi de suite en gardant la même proportion d'un à dix jusqu'au dernier ordre des intelligences, l'esprit peut savoir quand il voudra le nombre de tous ces esprits bienheureux et même en juger à peu près tout d'une vue en y faisant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'est ce qui peut avoir porté quelques personnes à juger ainsi du nombre des esprits célestes, comme il est arrivé à quelques philosophes, qui ont mis une proportion décuple de pesanteur et de légèreté entre les éléments, supposant

le feu dix fois plus léger que l'air, et ainsi des autres.

Quand l'esprit se trouve obligé d'admettre des différences entre les corps par les différentes sensations qu'il en a, et encore par quelques autres raisons particulières, il n'en met toujours que le moins qu'il peut. C'est par cette raison qu'il se persuade facilement que les essences des choses consistent dans l'indivisible, et qu'elles sont semblables aux nombres, comme nous venons de dire, parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour se représenter tous les corps qu'ils appellent de même espèce. Si on met, par exemple, un verre d'eau dans un muid de vin, les philosophes veulent que l'essence du vin demeure toujours la même, et que l'eau soit convertie en vin; que de même qu'entre trois et quatre il ne peut y avoir de nombre, puisque la véritable unité est indivisible, qu'ainsi il est nécessaire que l'eau soit convertie en la nature et en l'essence du vin, ou que le vin perde sa nature; que de même que tous les nombres de quatre sont tout à fait semblables, qu'ainsi l'essence de l'eau est tout à fait semblable dans toutes les eaux; que comme le nombre de trois diffère essentiellement du nombre de deux, et qu'il ne peut avoir les mêmes propriétés que lui, qu'ainsi deux corps de différente espèce diffèrent essentiellement, et d'une telle manière qu'ils n'ont jamais les mêmes propriétés qui viennent de l'essence, et d'autres semblables. Cependant, si les hommes considéraient les véritables idées des choses avec quelque attention, ils découvriraient bientôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur essence n'a rien de semblable aux nombres, et qu'elle ne peut consister dans l'indivisible.

Les hommes ne supposent pas seulement l'identité de la ressemblance ou de la proportion dans la nature, dans le nombre et dans les différences essentielles des

substances; ils en supposent dans tout ce qu'ils aperçoivent. Presque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes sont attachées au ciel comme à une voûte dans une égale distance de la terre. Les astronomes ont prétendu pendant longtemps que les planètes tournaient par des cercles parfaits, et ils en ont inventé un très-grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les épicycles, les déférents et les équants, pour expliquer les phénomènes qui contredisent leur préjugé.

Il est vrai que dans ces derniers siècles les plus habiles ont corrigé l'erreur des anciens, et qu'ils croient que les planètes décrivent certaines ellipses par leur mouvement. Mais s'ils prétendent que ces ellipses soient régulières, comme on est porté à le croire, à cause que l'esprit suppose la régularité où il ne voit pas d'irrégularité, ils tombent dans une erreur d'autant plus difficile à corriger que les observations que l'on peut faire sur le cours des planètes ne peuvent pas être assez exactes ni assez justes pour montrer l'irrégularité de leurs mouvements. Il n'y a que la physique qui puisse corriger cette erreur, car elle est bien moins sensible que celle qui se rencontre dans le système des cercles parfaits.

Mais il est arrivé une chose assez particulière touchant la distance et le mouvement des planètes; car les astronomes n'y ayant pu trouver de proportion arithmétique ou géométrique, cela répugnant manifestement aux observations, quelques-uns se sont imaginé qu'elles gardaient une sorte de proportion qu'on appelle harmonique dans leurs distances et dans leurs mouvements. De là vient qu'un astronome de ce siècle[1], dans son *Almageste nouveau*, commence la section qui a

[1] *P. Riccioli*, vol. 2.

pour titre *De systemate mundi harmonico*, par ces paroles : *Il n'y a point d'astronome, pour peu versé qu'il soit dans ce qui regarde l'astronomie, qui ne reconnaisse une espèce d'harmonie dans le mouvement et les intervalles des planètes, s'il considère attentivement l'ordre qui se trouve dans les cieux*. Ce n'est pas que cet auteur soit de ce sentiment; car les observations qu'on a faites lui ont assez fait connaître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de plusieurs auteurs anciens et nouveaux dont le père Riccioli rapporte et réfute les sentiments. On attribue même à Pythagore et à ses sectateurs d'avoir cru que les cieux faisaient par leurs mouvements réglés un merveilleux concert que les hommes n'entendent point parce qu'ils y sont accoutumés, de même, disait-il, que ceux qui habitent auprès des chutes des eaux du Nil n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particulière de la proportion harmonique des distances et des mouvements des planètes que pour faire voir que l'esprit se plaît dans les proportions, et que souvent il les imagine où elles ne sont pas.

L'esprit suppose aussi l'uniformité dans la durée des choses, et il s'imagine qu'elles ne sont point sujettes au changement et à l'instabilité, quand il n'est point comme forcé par les rapports des sens d'en juger autrement.

Toutes les choses matérielles étant étendues sont capables de division et par conséquent de corruption. Quand on fait un peu de réflexion sur la nature des corps, on reconnaît visiblement qu'ils sont corruptibles. Cependant il y a eu un très-grand nombre de philosophes qui se sont persuadés que les cieux, quoique matériels, étaient incorruptibles.

Les cieux sont trop éloignés de nous pour y pouvoir

découvrir les changements qui y arrivent, et il est rare qu'il s'y en fasse d'assez grands pour être vus d'ici-bas. Cela a suffi à une infinité de personnes pour croire qu'ils étaient en effet incorruptibles. Ce qui les a encore confirmés dans leur opinion, c'est qu'ils attribuent à la contrariété des qualités la corruption qui arrive aux corps sublunaires. Car, comme ils n'ont jamais été dans les cieux pour voir ce qui s'y passe, ils n'ont point eu d'expérience que cette contrariété de qualités s'y rencontrât ; ce qui les a portés à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainsi ils ont conclu que les cieux étaient exempts de corruption, par cette raison que ce qui corrompt, selon leur sentiment, tous les corps d'ici-bas ne se trouve point là-haut.

Il est visible que ce raisonnement n'a aucune solidité, car on ne voit point pourquoi il ne se peut pas trouver quelque autre cause de corruption que cette contrariété de qualités qu'ils imaginent, ni sur quel fondement ils peuvent assurer qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni sécheresse, ni humidité dans les cieux, que le soleil n'est pas chaud et que Saturne n'est pas froid.

Il y a quelque apparence de raison de dire que des pierres fort dures, du verre et d'autres corps de cette nature ne se corrompent pas, puisqu'on voit qu'ils subsistent longtemps en même état et que l'on en est assez proche pour voir les changements qui leur arriveraient. Mais étant aussi éloignés des cieux que nous en sommes, il est tout à fait contre la raison de conclure qu'ils ne se corrompent pas, à cause que l'on n'y sent pas de qualités contraires et qu'on ne voit pas qu'ils se corrompent. Cependant on ne dit pas seulement qu'ils ne se corrompent pas, on dit absolument qu'ils sont inaltérables et incorruptibles, et peu s'en faut que quelques péripatéticiens ne disent que les corps cé-

lestes sont autant de divinités, comme Aristote leur maître l'a cru.

La beauté de l'univers ne consiste pas dans l'incorruptibilité de ses parties, mais dans la variété qui s'y trouve ; et ce grand ouvrage du monde ne serait pas si admirable sans cette vicissitude de choses que l'on y remarque. Une matière infiniment étendue, sans mouvement, et par conséquent sans forme et sans corruption, ferait bien connaître la puissance infinie de son auteur, mais elle ne donnerait aucune idée de sa sagesse. C'est pour cela que toutes les choses corporelles sont corruptibles, et qu'il n'y a point de corps auquel il n'arrive quelque changement qui l'altère et le corrompe avec le temps. Les pierres et le verre même servent de nourriture à quelques insectes[1]. Ces corps, quoique fort durs et fort secs, ne laissent pas de se corrompre avec le temps. L'air et le soleil, auxquels ils sont exposés, changent quelques-unes de leurs parties, et il se trouve des vers qui s'en nourrissent, comme l'expérience le fait voir

Il n'y a point d'autre différence entre ces corps fort durs et fort secs et les autres, si ce n'est qu'ils sont composés de parties fort grosses et fort solides, et par conséquent moins capables d'être agitées, et séparées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent heurter contre elles, ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles. Néanmoins, ils ne sont point tels de leur nature, comme le temps, l'expérience et la raison le font assez connaître.

Mais pour les cieux, ils sont composés de la matière la plus fluide et la plus subtile, et principalement le soleil ; et tant s'en faut qu'il soit sans chaleur et incorruptible, comme disent les sectateurs d'Aristote, qu'au

[1] *Journal des Savants* du 9 août 1666.

contraire c'est de tous les corps et le plus chaud et le plus sujet au changement. C'est même lui qui échauffe, qui agite et qui change toutes choses; car c'est lui qui produit par son action, qui n'est autre chose que sa chaleur ou le mouvement de ses parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changements des saisons. La raison démontre ces choses : mais si on peut résister à la raison, on ne peut résister à l'expérience ; car, puisqu'on a découvert dans le soleil, par le moyen des télescopes ou grandes lunettes, des taches aussi grandes que toute la terre qui s'y sont formées et qui se sont dissipées en peu de temps, on ne peut pas davantage nier qu'il ne soit beaucoup plus sujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps sont donc dans un mouvement et dans un changement continuel, et principalement ceux qui sont les plus fluides, comme le feu, l'air et l'eau ; puis les parties des corps vivants, comme la chair et même les os, et enfin les plus durs; et l'esprit ne doit pas supposer une espèce d'immutabilité dans les choses, par cette raison qu'il n'y voit point de corruption ni de changement. Car ce n'est pas une preuve qu'une chose soit toujours semblable à elle-même à cause qu'on n'y reconnaît point de différence, ni que des choses ne soient pas à cause que l'on n'en a point d'idée ou de connaissance.

CHAPITRE XI

Exemples de quelques erreurs de morale qui dépendent du même principe.

Cette facilité que l'esprit trouve à imaginer et à supposer des ressemblances partout où il ne reconnaît pas visiblement de différences, jette aussi la plupart des hommes dans des erreurs très-dangereuses en matière de morale. En voici quelques exemples.

Un Français se rencontre avec un Anglais ou un Italien ; cet étranger a ses humeurs particulières : il a de la délicatesse d'esprit, ou si vous voulez il est fier et incommode. Cela portera d'abord ce Français à juger que tous les Anglais ou tous les Italiens ont le même caractère d'esprit que celui qu'il a fréquenté. Il les louera ou les blâmera tous en général ; et s'il en rencontre quelqu'un, il se préoccupera d'abord qu'il est semblable à celui qu'il a déjà vu, et il se laissera aller à quelque affection ou à quelque aversion secrète. En un mot, il jugera de tous les particuliers de ces nations par cette belle preuve qu'il en a vu un ou plusieurs qui avaient de certaines qualités d'esprit, parce que, ne sachant point d'ailleurs si les autres diffèrent, il les suppose tous semblables.

Un religieux de quelque ordre tombe dans une faute, cela suffit afin que la plupart de ceux qui le savent condamnent indifféremment tous les particuliers du

même ordre. Ils portent tous le même habit et le même nom, ils se ressemblent en cela : c'est assez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils se ressemblent en tout. On suppose qu'ils sont semblables, parce que ne pénétrant pas le fond de leurs cœurs on ne peut pas voir positivement s'ils diffèrent.

Les calomniateurs qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, se servent d'ordinaire de celui-ci, et l'expérience nous apprend qu'il réussit presque toujours. En effet il est très-proportionné à la portée du commun des hommes, et il n'est pas difficile de trouver dans des communautés nombreuses, si saintes qu'elles soient, quelques personnes peu réglées, ou dans de mauvais sentiments, puisque dans la compagnie des apôtres dont Jésus-Christ même était le chef, il s'est trouvé un larron, un traître, un hypocrite, en un mot un Judas.

Les Juifs auraient eu sans doute grand tort s'ils eussent porté des jugements désavantageux contre la compagnie la plus sainte qui fut jamais, à cause de l'avarice et du déréglement de Judas ; et s'ils les eussent tous condamnés dans leur cœur, à cause qu'ils souffraient avec eux ce méchant homme, et que Jésus-Christ même ne le punissait pas quoiqu'il connût ses crimes.

Il est donc manifestement contre la raison et contre la charité de prétendre qu'une communauté est dans quelque erreur, parce qu'il se trouve quelques particuliers qui y sont tombés, quand même les chefs la dissimuleraient ou qu'ils en seraient eux-mêmes les partisans. Il est vrai que lorsque tous les particuliers veulent soutenir l'erreur ou la faute de leur frère, on doit juger que toute la communauté est coupable. Mais on peut dire que cela n'arrive presque jamais, car il paraît morale-

ment impossible que tous les particuliers d'un ordre soient dans les mêmes sentiments.

Les hommes ne devraient donc jamais conclure de cette sorte du particulier au général; mais ils ne sauraient juger simplement de ce qu'ils voient, ils vont toujours dans l'excès. Un religieux d'un tel ordre est un grand homme, un homme de bien : ils en concluent que tout l'ordre est rempli de grands hommes et de gens de bien. De même un religieux d'un ordre est dans de mauvais sentiments : donc tout cet ordre est corrompu et dans de mauvais sentiments. Mais ces derniers jugements sont bien plus dangereux que les premiers, parce qu'on doit toujours bien juger de son prochain, et que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugements et les discours tenus contre la réputation des autres plaisent beaucoup plus et s'impriment plus fortement dans l'esprit que les jugements et les discours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde et qui suit ses passions s'attache fortement à son opinion, et qu'il prétend dans les mouvements de sa passion qu'il a raison de la suivre, on juge avec sujet que c'est un opiniâtre, et il le reconnaît lui-même dès que sa passion est passée. De même quand une personne de piété, qui est pénétré de ce qu'il dit, et qui a reconnu la vérité de la religion et la vanité des choses du monde, veut sur ses lumières résister aux déréglements des autres, et qu'il les reprend avec quelque zèle ; les gens du monde jugent aussi que c'est un opiniâtre, et ainsi ils concluent que les dévots sont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien sont beaucoup plus opiniâtres que les déréglés et les méchants, parce que ces derniers ne défendant leurs opinions que selon les différentes agitations du sang et des passions, ils ne peuvent pas demeurer longtemps dans leurs sentiments : ils en reviennent. Au lieu que

les personnes de piété y demeurent fermes, parce qu'ils ne s'appuient que sur des fondements immobiles qui ne dépendent pas d'une chose aussi inconstante qu'est la circulation des humeurs et du sang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes juge que les personnes de piété sont opiniâtres aussi bien que les personnes vicieuses. C'est que les gens de bien sont passionnés pour la vérité et pour la vertu, comme les méchants le sont pour le vice et pour le mensonge. Les uns et les autres parlent presque de la même manière pour soutenir leurs sentiments ; ils sont semblables en cela quoiqu'ils diffèrent dans le fond. En voilà assez afin que le monde, qui ne pénètre pas la différence des raisons, juge qu'ils sont semblables en tout à cause qu'ils sont semblables en la manière dont tout le monde est capable de juger.

Les dévots ne sont donc pas opiniâtres, ils sont seulement fermes comme ils le doivent être, et les vicieux et les libertins sont toujours opiniâtres, quand ils ne demeureraient qu'une heure dans leur sentiment : parce qu'on est seulement opiniâtre lorsqu'on défend une fausse opinion, quand même on ne la défendrait que peu de temps.

Il en est de même de certains philosophes, qui ont soutenu des opinions chimériques dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des vérités constantes et dont ils voient la certitude avec évidence les quittent comme de simples opinions ainsi qu'ils ont fait de celles dont ils s'étaient entêtés mal à propos. Et parce qu'il n'est pas facile d'avoir de la déférence pour eux au préjudice de la vérité, et que l'amour qu'on a naturellement pour elle porte à la défendre avec ardeur, ils jugent que l'on est opiniâtre.

Ces personnes avaient tort de défendre avec obstination leurs chimères, mais les autres ont raison de

soutenir la vérité avec force et fermeté d'esprit. La manière des uns et des autres est la même, mais les sentiments sont différents; et c'est cette différence de sentiments qui fait que les uns sont fermes et que les autres étaient des opiniâtres.

CONCLUSION DES TROIS PREMIERS LIVRES.

Dès le commencement de cet ouvrage j'ai distingué comme deux parties dans l'être simple et indivisible de l'âme, l'une purement passive, et l'autre passive et active tout ensemble. La première est l'esprit ou l'entendement; la seconde est la volonté. J'ai attribué à l'esprit trois facultés, parce qu'il reçoit ses modifications et ses idées de l'auteur de la nature en trois manières. Je l'ai appelé sens lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des sensations, c'est-à-dire des idées sensibles à l'occasion de certains mouvements qui se passent dans les organes de ses sens à la présence des objets. Je l'ai appelé imagination et mémoire lorsqu'il reçoit de Dieu des idées confondues avec des images, lesquelles font une espèce de sensations faibles et languissantes que l'esprit ne reçoit qu'à cause de quelques traces qui se produisent ou qui se réveillent dans le cerveau par le cours des esprits. Enfin je l'ai appelé esprit pur ou entendement pur lorsqu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la vérité sans mélange de sensations et d'images : non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe ou la sagesse de Dieu; non parce qu'il est dans le monde matériel et sensible, mais parce qu'il subsiste dans le monde immatériel et intelligible; non pour connaître des choses muables, propres à la conservation de la vie du corps, mais pour péné-

trer des vérités immuables, lesquelles conservent en nous la vie de l'esprit.

J'ai fait voir dans le premier et le second livre que nos sens et notre imagination nous sont fort utiles pour connaître les rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre; que toutes les idées que l'esprit reçoit par le corps sont toutes pour le corps; qu'il est impossible de découvrir quelque vérité que ce soit avec évidence, par les idées des sens et de l'imagination; que ces idées confuses ne servent qu'à nous attacher à notre corps et par notre corps à toutes les choses sensibles, et qu'enfin si nous voulons éviter l'erreur nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même qu'il est moralement impossible de connaître par les idées pures de l'esprit les rapports que les corps ont avec le nôtre, qu'il ne faut point raisonner selon ces idées pour savoir si une pomme ou une pierre sont bonnes à manger, qu'il en faut goûter, et qu'encore que l'on puisse se servir de son esprit pour connaître confusément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'est toujours le plus sûr de se servir de ses sens. Je donne encore un exemple; car on ne peut trop imprimer dans l'esprit des vérités si essentielles et si nécessaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'est le plus avantageux d'être juste ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la justice me paraît une chimère, je n'y vois point d'attraits. Je vois des justes misérables, abandonnés, persécutés, sans défense et sans consolation, car celui qui les console et qui les soutient ne paraît point à mes yeux. En un mot, je ne vois pas de quel usage peut être la justice et la vertu. Mais si je considère les richesses les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat et j'en suis ébloui. La puissance, la grandeur, les plaisirs et tous les biens sensibles accompagnent

les richesses, et je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même, si je me sers de mes oreilles, j'entends que tous les hommes estiment les richesses, qu'on ne parle que des moyens d'en avoir, que l'on loue et que l'on honore sans cesse ceux qui les possèdent. Ce sens et tous les autres me disent donc qu'il faut être riche pour être heureux. Que si je me ferme les yeux et les oreilles, et que j'interroge mon imagination, elle me représentera sans cesse ce que mes yeux auront vu, ce qu'ils auront lu et ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richesses. Mais elle me représentera encore ces choses tout d'une autre manière que mes sens, car l'imagination augmente toujours les idées des choses qui ont rapport au corps et que l'on aime. Si je la laisse donc faire, elle me conduira bientôt dans un palais enchanté semblable à ceux dont les poëtes et les faiseurs de romans font des descriptions si magnifiques, et là je verrai des beautés qu'il est inutile que je décrive, lesquelles me convaincront que le dieu des richesses qui l'habite est le seul capable de me rendre heureux. Voilà ce que mon corps est capable de me persuader, car il ne parle que pour lui, et il est nécessaire pour son bien que l'imagination s'abatte devant la grandeur et l'éclat des richesses.

Mais si je considère que le corps est infiniment au-dessous de l'esprit, qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'instruire de la vérité ni produire en lui la lumière ; et que dans cette vue je rentre en moi-même, et que je me demande, ou plutôt (puisque je ne suis pas à moi-même, ni mon maître, ni ma lumière) si je m'approche de Dieu, et que, dans le silence de mes sens et de mes passions, je lui demande si je dois préférer les richesses à la vertu ou la vertu aux richesses, j'entendrai une réponse claire et distincte de ce que

je dois faire; réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit et qui se dira toujours, réponse qu'il n'est pas nécessaire que j'explique, parce que tout le monde la sait, ceux qui lisent ceci et ceux qui ne le lisent pas; qui n'est ni grecque, ni latine, ni française, ni allemande, et que toutes les nations conçoivent : réponse enfin qui console les justes dans leur pauvreté et qui console les pécheurs au milieu de leurs richesses. J'entendrai cette réponse et j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des visions de mon imagination et des illusions de mes sens. L'homme intérieur qui est en moi se moquera de l'homme animal et terrestre que je porte. Enfin l'homme nouveau croîtra et le vieil homme sera détruit, pourvu néanmoins que j'obéisse toujours à la voix de celui qui me parle si clairement dans le plus secret de ma raison et qui, s'étant rendu sensible pour s'accommoder à ma faiblesse et à ma corruption, et pour me donner la vie par ce qui me donnait la mort, me parle encore d'une manière très-forte, très-vive et très-familière par mes sens, je veux dire par la prédication de son Évangile. Que si je l'interroge dans toutes les questions métaphysiques, naturelles et de pure philosophie, aussi bien que dans celles qui regardent le règlement des mœurs, j'aurai toujours un maître fidèle qui ne me trompera jamais : non-seulement je serai chrétien, mais je serai philosophe; je penserai bien et j'aimerai de bonnes choses; en un mot, je suivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je suis capable, et par la grâce et par la nature.

Il faut donc conclure de tout ce que j'ai dit que, pour faire le meilleur usage qui se puisse des facultés de notre âme, de nos sens, de notre imagination et de notre esprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choses pour lesquelles elles nous sont données. Il faut distinguer avec soin nos sensations et nos imaginations

d'avec nos idées pures, et juger selon nos sensations et nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, sans nous en servir pour découvrir les vérités qu'elles confondent toujours, et il faut nous servir des idées pures de l'esprit pour découvrir les vérités sans nous en servir pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, parce que ces idées n'ont jamais assez d'étendue pour nous les représenter parfaitement.

Il est impossible que les hommes connaissent assez toutes les figures et tous les mouvements des petites parties de leurs corps et de leur sang, et de celles d'un certain fruit dans un certain temps de leur maladie, pour connaître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit et leur corps, et que s'ils en mangent ils seront guéris. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que les règles de la médecine expérimentale, et la médecine expérimentale que la médecine raisonnée. Mais la médecine raisonnée, qui défère beaucoup à l'expérience et encore plus aux sens, est la meilleure, parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble.

On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, et c'est le privilége qu'elle a sur les sens et sur l'imagination, qui sont limités aux choses sensibles ; mais il faut s'en servir avec règle. Car quoique ce soit la principale partie de nous-mêmes, il arrive souvent qu'on se trompe en la laissant trop agir, parce qu'elle ne peut assez agir sans se lasser : je veux dire qu'elle ne peut assez connaître pour bien juger, et que cependant on veut juger.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

DES SENS.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

DES SENS.

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

CHAPITRE X

CHAPITRE XI

CHAPITRE XII

CHAPITRE XIII

CHAPITRE XIV

CHAPITRE XV

CHAPITRE XVI

CHAPITRE XVII

CHAPITRE XVIII

CHAPITRE XIX

CHAPITRE XX

LIVRE DEUXIÈME

DE L'IMAGINATION.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

TROISIÈME PARTIE.

DE LA COMMUNICATION CONTAGIEUSE DES IMAGINATIONS FORTES.

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V

CHAPITRE DERNIER

LIVRE TROISIÈME

DE L'ENTENDEMENT, OU DE L'ESPRIT PUR.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

